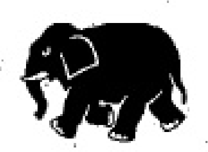
Pierre Bourdieu

COSAS DICHAS



Colección: El Mamífero Parlante
Serie Mayor

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

SEMIÓTICA Y CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

PAOLO FABBRI	*El giro semiótico* *Las concepciones del signo a lo largo de su historia*
DOMINIQUE WOLTON	*Internet ¿y después?*
JEAN MOUCHON	*Política y medios* *Los poderes bajo influencia*
ELISEO VERÓN	*Efectos de agenda*
ISAAC JOSEPH	*Erving Goffman y la microsociología*
ELISEO VERÓN	*Esto no es un libro*
MUNIZ SODRÉ	*Reinventando la cultura*
MARY DOUGLAS	*Estilos de pensar*
ELISEO VERÓN Y LUCRECIA ESCUDERO CHAUVEL (COMPILADORES)	*Telenovela. Ficción popular y mutaciones culturales*
LUCRECIA ESCUDERO CHAUVEL	*Malvinas el gran relato*
MARC AUGÉ	*Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*
PAOLO FABBRI	*Tácticas de los signos* *Ensayos de semiótica*

COSAS DICHAS

por

Pierre Bourdieu



Título del original en francés:
Choses dites

Director de la colección El Mamífero Parlante: Eliseo Verón
Traducción: Margarita Mizraji
Diseño de cubierta: Marc Valls

Primera edición: mayo de 1988, Buenos Aires
Primera reimpresión: septiembre de 1996, Barcelona
Segunda reimpresión: julio del 2000, Barcelona

Paseo Bonanova, 9 1°-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 84–7432–503-X
Depósito legal: B. 33007-2000

Impreso por: Limpergraf
Mogoda 29-31, 08210 Barberà del Vallès

Impreso en España
Printed in Spain

A la memoria de mi padre

INDICE

Prefacio

"El espíritu del castillo fortaleza es el puente levadizo."
René Char

Me he referido bastante a las dificultades particulares de la escritura en sociología, y los textos que se leerán aquí no hablarán de eso, quizá, sino demasiado. Pero ellas justifican, creo, la publicación de estas transcripciones, aliviadas de las repeticiones y de las torpezas más flagrantes, de exposiciones orales, entrevistas, conferencias o comunicaciones. El discurso escrito es un producto extraño, que se inventa, en la confrontación pura entre el que escribe y "lo que tiene que decir", *fuera de toda experiencia directa de una relación social*, fuera también de los apremios y de las urgencias de una demanda inmediatamente percibida, que se manifiesta por toda clase de signos de resistencia o de aprobación. No tengo necesidad de decir las virtudes irremplazables de este cierre sobre sí: es claro que entre otros efectos funda la autonomía de un texto de donde el autor se ha retirado lo más posible, llevándose con él los efectos retóricos que podrían manifestar su intervención y su compromiso en el discurso (aunque no fuese sino el uso de la primera persona), como para dejar completa libertad al lector.

Pero la presencia de un oyente, y sobre todo de un auditorio, tiene efectos que no son todos negativos, especialmente cuando se trata de comunicar a la vez un análisis y una experiencia, y de levantar los obstáculos para la comunicación que, muy a menudo, se sitúan menos en el orden del entendimiento que en el de la voluntad: si la urgencia y la linealidad del discurso hablado entrañan simplificaciones y repeticiones (favorecidas también por el retorno de las mismas cuestiones), las facilidades procuradas por la palabra, que permite ir rápidamente de un punto a otro, al quemar las etapas que un razonamiento riguroso debe marcar una por una, autorizan estrechamientos, resúmenes, aproximaciones, favorables a la evocación de totalidades complejas que la escritura despliega y desarrolla en la sucesión interminable de párrafos y de capítulos. La inquietud de hacer sentir o de hacer comprender, impuesta por la presencia directa de interlocutores atentos, incita al vaivén entre la abstracción y la ejemplificación, y alienta la búsqueda de metáforas o de analogías que, cuando se pueden decir sus límites en el instante mismo de su utilización, permiten

ofrecer una primera intuición aproximativa de los modelos más complejos e introducir así a una presentación más rigurosa. Pero sobre todo, la yuxtaposición de propósitos muy diversos por sus circunstancias y sus objetos puede, al hacer descubrir el tratamiento de un mismo tema en contextos diferentes del mismo esquema, mostrar en acción un modo de pensamiento que restituye mal, cuando no lo disimula completamente, el acabado de la obra escrita.

La lógica de la entrevista que, en más de un caso, se vuelve un verdadero diálogo, tiene por efecto levantar una de las censuras mayores que impone la pertenencia a un campo científico, y que puede estar tan profundamente interiorizada que no es siquiera sentida como tal: la que impide responder, en la escritura misma, a preguntas que, desde el punto de vista profesional, no pueden aparecer sino como triviales e inadmisibles. Además, cuando un interlocutor bien intencionado manifiesta con toda buena fe sus reticencias o sus resistencias o cuando se hace cargo, como abogado del diablo, de objeciones o críticas que ha leído u oído, puede dar la ocasión de formular, sea proposiciones absolutamente fundamentales, que las elipsis de la altura académica o los pudores de la conveniencia científica llevan a callar, sea aclaraciones, desmentidos o refutaciones que el desdén o el desagrado suscitados por las simplificaciones autodestructoras de la incomprensión y de la incompetencia o por las acusaciones estúpidas o bajas de la mala fe llevan a rechazar (no tendré la crueldad, un poco narcisista, de presentar aquí un florilegio de los reproches que me fueron hechos, en forma de *slogans* y de denuncias políticas —determinismo, totalitarismo, pesimismo, etc.—, y que me chocan sobre todo por su fariseísmo: tan fácil es, y gratificante, hacerse el defensor de los buenos sentimientos y de las buenas causas, arte, libertad, virtud, desinterés, contra alguno a quien se puede impunemente acusar de odiarlas porque revela, sin darse siquiera el aire de deplorar, todo lo que el pundonor espiritualista ordena esconder). El hecho de la interrogación, que instituye una pregunta, autoriza y alienta a explicar las intenciones teóricas, y todo lo que las separa de las visiones concurrentes, y a exponer más en detalle las operaciones empíricas, y las dificultades, a menudo inasibles en el protocolo final, que debieron superar, todas ellas informaciones que el rechazo, quizás excesivo, de la complacencia y del énfasis lleva a menudo a censurar.

Pero la virtud mayor del intercambio oral está ligado ante todo al contenido mismo del mensaje sociológico y a las resistencias que suscita. Muchas de las palabras presentadas aquí no cobran todo su sentido sino refiriéndose a las circunstancias en que fueron pronunciadas, al público al cual fueron dirigidas. Una parte de su eficacia resulta sin duda el esfuerzo de persuación destinado a superar la tensión extraordinaria que crea a veces la explicitación de una verdad negada o rechazada. Gershom Scholem me decía un día: no digo lo mismo sobre los problemas judíos cuando hablo a judíos de Nueva York, de París o de Jerusalén. Del mismo modo, la respuesta que yo podría dar a las preguntas que generalmente se me hacen varía según los interlocutores, sociólogos o no sociólogos, sociólogos franceses o sociólogos extranjeros, especialistas de otras disciplinas o simples profanos, etcétera. Lo que no quiere decir que no haya una verdad sobre cada una de estas cuestiones y que esta verdad no siempre se pueda decir. Pero cuando se piensa, como yo, que se debe ir en cada caso al punto en que se espera el máximo de resistencia, lo que es la inversa exacta de la intención demagógica, y decir a cada auditorio, *sin* provocación, pero también sin concesión, el aspecto de la verdad que para él es más difícil de admitir, es decir aquello que se cree ser su verdad, sirviéndose del conocimiento que se cree tener de sus expectativas no para halagarlo, manipularlo, sino para "hacer pasar", por así decir, lo que él tendrá más dificultad en aceptar, en tragar, es decir lo que toca a sus defensas más profundas, se sabe que se está siempre expuesto a ver cómo el socioanálisis se vuelve sociodrama.

Las incertidumbres y las imprecisiones de este discurso deliberadamente imprudente tienen así por contrapartida el temblor de la voz, que es la marca de los riesgos compartidos en todo intercambio generoso y que, si se oye por poco que sea en la transcripción escrita, me parece justificar la publicación.

Primera Parte

Itinerario

“Fieldwork in philosophy”[1]

P. —¿Cuál era la situación intelectual en el momento de sus estudios: marxismo, fenomenología, etc.?

R. —Cuando yo estudiaba, en los años 50, la fenomenología, en su variante existencialista, estaba en su apogeo, y había leído muy temprano *El ser y la nada*, además de Merleau-Ponty y Husserl; el marxismo no existía verdaderamente como posición, en el campo intelectual, aun si autores como Tran-Duc-Tao llegaban a hacerlo existir presentando la cuestión de su relación con la fenomenología. Además, hice en ese momento una lectura escolar de Marx; me interesaba sobre todo en el joven Marx y me habían apasionado las *Tesis sobre Feuerbach*. Pero era la época del stalinismo triunfante. Muchos de mis condiscípulos que se han vuelto ahora violentos anticomunistas estaban en el partido comunista. La presión staliniana era tan exasperante que, hacia 1951, habíamos fundado en la Escuela normal (estaban Bianco, Comte, Marin, Derrida, Pariente y otros) un Comité para la defensa de las libertades, que Le Roy Ladurie denunciaba a la célula de la Escuela...

La filosofía universitaria no era apasionante... Aunque había gente muy competente, como Henri Gouhier, con quien hice una “memoria” (una traducción comentada de las *Animadversiones* de Leibniz), Gaston Bachelard o Georges Canguilhem. Fuera de la Sorbona, y sobre todo en la Escuela de Altos Estudios y en el Collège de France, estaban también Eric Weil, Alexandre Koyré, Martial Guéroult, cuyas enseñanzas seguí una vez entrado en la Escuela normal. Todas estas personas estaban fuera del curso ordinario, pero es un poco gracias a ellos, a lo que representaban, es decir a una tradición de historia de las ciencias y de la filosofía rigurosa (y gracias también a la lectura de Husserl, todavía muy poco traducido en esa época), que traté, con aquellos que, como yo, estaban un poco fatigados del existencialismo,

[1] Entrevista con A. Honneth, H. Kocyba y B. Schwibs, realizada en París en abril de 1985 y publicada en alemán bajo el título “Der Kampf um die symbolische Ordnung”, *Ästhetik und Kommunikation (Francfort)*, 16, nº 61-62, 1986.

de superar un poco la lectura de los autores clásicos y de dar un sentido a la filosofía. Hacía matemáticas, historia de las ciencias. Hombres como Georges Canguilhem, y también Jules Vuillemin, fueron para mí, y para algunos otros, verdaderos "profetas ejemplares" en el sentido de Weber. En el período fenomenológico-existencialista, en que no eran muy conocidos, parecían indicar la posibilidad de una nueva vía, de una nueva manera de cumplir el rol de filósofo, lejos de los vagos topos, sobre los grandes problemas. Estaba también la revista *Critique*, en su mejor época, donde se encontraba Alexandre Koyré, Eric Weil, etc., y una información a la vez amplia y rigurosa sobre los trabajos franceses y sobre todo extranjeros. Yo era menos sensible que otros, sin duda por razones sociológicas, al aspecto Bataille-Blanchot de *Critique*. La intención de ruptura, más bien que de "transgresión", se orientaba en mí hacia los poderes instituidos, y especialmente contra la institución universitaria y todo lo que encubría de violencia, de impostura, de tontería canonizada, y, a través de ella, contra el orden social. Eso quizá porque no tenía cuenta que saldar con la familia burguesa, como otros, y me encontraba por lo tanto menos inclinado a las rupturas simbólicas evocadas en *Les héritiers* . Pero creo que la voluntad de *nicht mitmachen*, como decía Adorno, la negativa a compromisos con la institución, empezando por las instituciones intelectuales, no me abandonó nunca.

Muchas de las disposiciones intelectuales que tengo en común con la generación "estructuralista" (Althusser y Foucault especialmente) —en la que no me incluyo, en primer término porque estoy separado de ella por una generación escolar (escuché sus cursos) y también porque rechacé lo que se me apareció como una moda— se explican por la voluntad de reaccionar contra lo que había representado para ella el existencialismo: el "humanismo" blando que estaba en el aire, la complacencia por lo "vivido" y esta especie de moralismo político que sobrevive hoy del lado de *Esprit*.

P. —¿Nunca se interesó por el existencialismo?

R. —Leí a Heidegger, mucho y con una cierta fascinación, especialmente los análisis de *Sein und Zeit* sobre el tiempo público, la historia, etc., que, junto con los análisis de Husserl en *Ideen II*, me ayudaron mucho —así como Schütz más tarde— en mis esfuerzos por analizar la experiencia ordinaria de lo social. Pero nunca participé del *mood* existencialista. Merleau-Ponty ocupaba un lugar aparte, por lo menos en mi opinión. Se interesaba por las ciencias del hombre, por la biología, y daba la idea de lo que puede ser una reflexión sobre el presente inmediato —por ejemplo, con sus textos sobre la historia, sobre el partido comunista, sobre los procesos de Moscú— capaz de escapar a las simplificaciones sectarias de la discusión política. Parecía representar una de las salidas posibles fuera de la filosofía charlatana de la institución escolar. (...)

P. —¿Pero, un sociólogo[3] dominaba la filosofía en ese momento?

R. —No, era un simple efecto de autoridad de la institución. Y nuestro desprecio por la sociología era redoblado por el hecho de que un sociólogo podía presidir el jurado en los concursos de filosofía e imponernos sus lecciones, que juzgábamos nulas, sobre Platón o Rousseau. Este desprecio por las ciencias sociales se perpetuó entre los normalistas filósofos —que representaban la "élite", por lo tanto el modelo dominante— hasta los años 60. En esa época, no existía más que una sociología empírica mediocre, sin inspiración teórica ni empírica. Y la seguridad de los filósofos normalistas se veía reforzada por el hecho de que los sociólogos surgidos entre las dos guerras, Jean Stoetzel o aun Georges Friedmann, que había escrito un libro bastante endeble sobre Leibniz y Spinoza, se les aparecían como el producto de una vocación negativa. Era aun más claro para los primeros sociólogos de los años 45 que, con algunas excepciones, no habían pasado por la vía regia, la Escuela normal y concursos, y que, para algunos, habían sido desviados hacia la sociología por su fracaso en filosofía.

P. —¿Pero cómo se operó el cambio de los años 60?

R. —El estructuralismo fue muy importante. Por primera vez, una ciencia social se impuso como una disciplina respetable, hasta dominante. Lévi-Strauss, que bautizó su ciencia como antropología, en lugar de etnología, reuniendo el sentido anglosajón y el viejo sentido filosófico alemán —Foucault traducía, casi en el mismo momento, la *Antropología* de Kant—, ennobleció la ciencia del hombre, así constituida, gracias a la referencia a Saussure y a la lingüística como ciencia prestigiosa, a la cual los filósofos mismos estaban obligados a referirse. Es el momento en que se ejerce con toda su fuerza lo que yo llamo el efecto -logía, por referencia a todos los títulos que utilizan esta desinencia, arqueología, gramatología, semiología, etc., expresión visible del esfuerzo de los filósofos por borrar la frontera entre la ciencia y la filosofía. Nunca tuve mucha simpatía por estas reconversiones a medias que permiten acumular al menor costo las ventajas de la cientificidad y las ventajas que otorga la posición de filósofo. Pienso que en ese momento era necesario poner en juego la posición de filósofo y todo su prestigio para operar una verdadera reconversión científica. Y, por mi parte, al mismo tiempo que trabajaba para poner en práctica el modo de pensamiento estructural o relacional en la sociología, resistí con

[3] Se trata de Georges Davy, último sobreviviente de la escuela durkheimiana.

todas mis fuerzas a las formas mundanas del estructuralismo. Y estaba tanto menos inclinado a la indulgencia hacia las transposiciones mecánicas de Saussure o Jakobson en antropología o en semiología que se practicaron en los años 1960, cuanto que mi trabajo filosófico me había conducido muy temprano a leer muy bien a Saussurre: en 1958-59 hice ur. curso sobre Durkheim y Saussure en el cual traté de descubrir los límites de las tentativas para producir "teorías puras".

P. —¿Pero usted se convirtió en etnólogo en principio?

R. —Había emprendido investigaciones sobre la "fenomenología de la vida afectiva", o más exactamente sobre las estructuras temporales de la experiencia afectiva. Para conciliar la inquietud por el rigor y la búsqueda filosófica, quería hacer biología, etcétera. Me pensaba como filósofo y me llevó mucho tiempo confesarme que me había vuelto etnólogo. El prestigio nuevo que Lévi-Strauss había dado a esta ciencia me ayudó mucho, sin duda. (...) Hice a la vez investigaciones que se podrían decir etnológicas, sobre el parentesco, el ritual, la econonía precapitalista, e investigaciones que se dirían sociológicas, especialmente encuestas estadísticas realizadas con mis amigos del I.N.S.E.E., Darbel, Rivet y Seibel, que me aportaron mucho. Quería, por ejemplo, establecer el principio, nunca claramente determinado en la tradición teórica, de la diferencia entre proletariado y subproletariado; y, al analizar las condiciones económicas y sociales, de la aparición del cálculo económico, en materia de economía pero también de fecundidad, etc., traté de mostrar que el principio de esta diferencia se sitúa al nivel de las condiciones económicas de posibilidad de conductas de *previsión* racional, de las cuales las aspiraciones revolucionarias constituyen una dimensión.

P. —Pero este proyecto teórico era inseparable de una metodología...

R. —Sí. Releí, por cierto, todos los textos de Marx —y muchos otros sobre la cuestión (es sin duda la época en que más leí a Marx, y aun el informe de Lenin sobre Rusia). Trabajaba también en la noción marxista de autonomía relativa en relación con las investigaciones que estaba comenzando sobre el campo artístico (un breve libro, *Marx, Proudhon, Picasso*, escrito en francés entre las dos guerras por un emigrado alemán, de nombre Marx, me fue muy útil). Todo esto antes del retorno fuerte del marxismo estructuralista. Pero quería sobre todo salir de la especulación; en esa época, los libros de Franz Fanon, especialmente *Les damnés de la terre* , estaban de moda y me parecían a la vez falsos y peligrosos.

P. —Usted hacía al mismo tiempo investigaciones de antropología.

R. —Sí. Y las dos estaban estrechamente ligadas. Porque quería comprender, a través de mis análisis de la conciencia temporal, las condiciones de la adquisición del "habitus" económico "capitalista" en personas formadas en un cosmos precapitalista. Allí, de nuevo por la observación y la medida y no por una reflexión de segunda mano sobre material de segunda mano. Quería también resolver problemas propiamente antropológicos, especialmente aquellos que me planteaba el enfoque estructuralista. He contado en la introducción a *Le Sens pratique* cómo descubrí con estupefacción, recurriendo a la estadística, lo que raramente se hacía en etnología, que el casamiento considerado como típico de las sociedades árabe-bereberes, es decir el casamiento con la prima paralela, representaba más o menos el 3 o 4% de los casos, y el 5 a 6% en las familias marabúticas, más estrictas, más ortodoxas. Eso me obligaba a reflexiones sobre la noción de parentesco, de regla, de reglas de parentesco, que me conducían a las antípodas de la tradición estructuralista. Y la misma aventura me sucedía con el ritual: coherente, lógico, hasta un cierto punto, el sistema de las oposiciones constitutivas de la lógica ritual se revelaba incapaz de integrar todos los datos recogidos. Pero necesité mucho tiempo para romper verdaderamente con algunos de los presupuestos fundamentales del estructuralismo (que hacía funcionar simultáneamente en sociología, pensando el mundo social como espacio de relaciones objetivas trascendente con relación a los agentes e irreductible a las interacciones entre los individuos). Fue necesario que descubriera, por el retorno a terrenos de observación familiares, por una parte la sociedad bearnesa, de donde soy originario, y por otra parte el mundo universitario, los presupuestos objetivistas —como el privilegio de la observación con relación al indígena, consagrado a la inconsciencia— que están inscritos en el enfoque estructuralista. Y luego fue necesario, creo, que saliera de la etnología como mundo social, volviéndome sociólogo, para que ciertos planteos impensables se volvieran posibles. Con eso, no relato mi vida: trato de aportar una contribución a la sociología de la ciencia. La pertenencia a un grupo profesional ejerce un efecto de censura que va mucho más allá de los apremios institucionales o personales: hay cuestiones que no se presentan, que no se pueden presentar, porque tocan a las creencias fundamentales que están en la base de la ciencia y del funcionamiento del campo científico. Es lo que indica Wittgenstein cuando recuerda que la duda radical está tan profundamente identificada con la postura filosófica que un filósofo bien formado no piensa en poner en duda esta duda.

P. —Cita a menudo a Wittgenstein. ¿Por qué?

R. —Wittgenstein es sin duda el filósofo que me ha sido más útil en los momentos difíciles. Es una especie de salvador para los tiempos de

gran apuro intelectual: cuando se trata de cuestionar cosas tan evidentes como "obeceder a una regla". O cuando se trata de decir cosas tan simples (y, al mismo tiempo, casi inefables) como practicar una práctica.

P. —¿Cuál era el principio de su duda en lo referente al estructuralismo?

R. —Quería reintroducir de alguna manera a los agentes, que Lévi-Strauss y los estructuralistas, especialmente Althusser, tendían a abolir, haciendo de ellos simples epifenómenos de la estructura. Digo bien agentes y no sujetos. La acción no es la simple ejecución de una regla, la obediencia a una regla. Los agentes sociales, en las sociedades arcaicas como en las nuestras, no son más autómatas regulados como relojes, según leyes mecánicas que les escapan. En los juegos más complejos, los intercambios matrimoniales por ejemplo, o las prácticas rituales, comprometen los principios incorporados de un habitus generador: este sistema de disposiciones puede ser pensado por analogía con la gramática generativa de Chomsky, con la diferencia de que se trata de disposiciones *adquiridas por la experiencia*, por lo tanto variables según los lugares y los momentos. Este "sens du jeu", (sentido del juego), como decimos en francés, es lo que permite engendrar una infinidad de "golpes" adaptados a la infinidad de situaciones posibles que ninguna regla, por compleja que sea, puede prever. Por lo tanto, he sustituido las reglas de parentesco por las estrategias matrimoniales. Allí donde todo el mundo hablaba de "reglas", de "modelo", de "estructura", un poco indiferenciadamente, colocándose en un punto de vista objetivo, el de Dios Padre que mira a los actores sociales como marionetas cuyas estructuras serían los hilos, todo el mundo habla hoy de estrategias matrimoniales (lo que implica ubicarse en el punto de vista de los agentes, sin hacer de ellos por eso calculadores racionales). Es necesario evidentemente quitar a esta palabra sus connotaciones ingenuamente teleológicas: las conductas pueden ser *orientadas con relación a fines* sin estar conscientemente dirigidas hacia esos fines, dirigidas por esos fines. La noción de habitus fue inventada, si puedo decirlo, para dar cuenta de esta paradoja. Asimismo, el hecho de que las prácticas rituales sean el producto de un "sentido práctico", y no de una especie de cálculo inconsciente o de la obediencia de una regla, explica que los ritos sean coherentes, pero con esa coherencia parcial, nunca total, que es la de las construcciones prácticas.

P. —Esta ruptura con el paradigma estructuralista ¿no arriesgaría hacerlo recaer en el paradigma "individualista" del cálculo racional?

R. —Se puede comprender retrospectivamente —de hecho, las cosas no pasan así en la realidad de la investigación— el recurso a la noción de habitus, viejo concepto aristotélico-tomista que volví a pensar completamente, como una manera de escapar a esta alternativa entre el estructuralismo sin sujeto y la filosofía del sujeto. Allí además, ciertos fenomenólogos, Husserl mismo que le da función a la noción de habitus en el análisis de la experiencia antepredicativa, o Merleau-Ponty, y también Heidegger, abren la vía a un análisis ni intelectualista ni mecanicista de la relación entre el agente y el mundo. Desgraciadamente, se aplican a mis análisis, y es la principal fuente de malentendido, las alternativas mismas que la noción de habitus tiende a separar, la de la conciencia y del inconsciente, de la explicación por las causas determinantes o por las causas finales. Así Lévi-Strauss ve en la teoría de las estrategias matrimoniales una forma de espontaneísmo y un retorno a la filosofía del sujeto. Otros, por el contrario, verán en ella la forma extrema de lo que rechazan en el modo de pensamiento sociológico, determinismo y abolición del sujeto. Pero es sin duda Jon Elster quien presenta el ejemplo más perverso de incomprensión. En lugar de prestarme, como todo el mundo, uno de los términos de la alternativa para oponerle el otro, me imputa una especie de oscilación entre uno y otro y puede así acusarme de contradicción o, más sutilmente, de cúmulo de explicaciones mutuamente excluyentes. Posición tanto más asombrosa cuando que, bajo el efecto sin duda de la confrontación, fue llevado a tomar en cuenta lo que está en el principio mismo de mi representación de la acción, el ajuste de las disposiciones a la posición, de las esperanzas a las posibilidades: *sour grapes*, las uvas demasiado verdes. Siendo el producto de la incorporación de la necesidad objetiva, el habitus, necesidad hecha virtud, produce estrategias que, por más que no sean el producto de una tendencia consciente de fines explícitamente presentados sobre la base de un conocimiento adecuado de las condiciones objetivas, ni de una determinación mecánica por las causas, se halla que son objetivamente ajustadas a la situación. La acción que guía al "sentido de juego" tiene todas las apariencias de la acción racional que diseñaría un observador imparcial, dotado de toda la información útil y capaz de dominarla racionalmente. Y sin embargo no tiene la razón por principio. Basta pensar en la decisión instantánea del jugador de tenis que pasa la red a destiempo para comprender que ella no tiene nada en común con la construcción sabia que el entrenador, después de un análisis, elabora para dar cuenta y para extraer lecciones comunicables. Las condiciones del cálculo racional no están dadas prácticamente nunca en la práctica: el tiempo es contado, la información limitada, etcétera. Y sin embargo los agentes hacen, mucho más a menudo que si procedieran al azar, "lo único que se puede hacer". Esto porque, abandonándose a las intuiciones de un "sentido práctico" que es el producto de la expo-

sición durable a las condiciones semejantes o aquellas en las cuales estan colocados, anticipan la necesidad inmanente al curso del mundo. Sería necesario retomar en esta lógica el análisis de la distinción, una de esas conductas paradójicas que fascinan a Elster porque son un desafío a la distinción del consciente y del inconsciente. Baste decir —pero es mucho más complicado— que los dominantes no aparecen como distinguidos sino porque, habiendo de alguna manera nacido en una posición positivamente *distinguida*, su habitus, naturaleza socialmente constituida, es inmediatamente ajustado a las exigencias inmanentes del juego, y que pueden así afirmar su diferencia sin tener necesidad de *quererlo*, es decir con lo natural que es la marca de la distinción llamada "natural"; les basta ser lo que son para ser lo que es necesario ser, es decir naturalmente distinguidos de aquellos que no pueden hacer la economía de la búsqueda de la distinción. Lejos de ser identificable con la conducta distinguida, como lo cree Veblen, a quien Elster se asimila equivocadamente, la búsqueda de la distinción es su negación: en primer lugar, porque encierra el reconocimiento de una carencia y la confesión de una aspiración interesada, y porque, como se lo ve bien en el pequeño burgués, la conciencia y la reflexividad son a la vez causa y síntoma del defecto de adaptación inmediata a la situación que define al virtuoso. El habitus mantiene con el mundo social del que es producto una verdadera complicidad ontológica, principio de un conocimiento sin conciencia, de una intencionalidad sin intención y de un dominio práctico de las regularidades del mundo que permite adelantar el porvenir sin tener ni siquiera necesidad de presentarlo como tal. Se encuentra allí el fundamento de la diferencia que hacía Husserl, es *Ideen I*, entre la protensión como designio práctico de un porvenir inscrito en el presente, por lo tanto aprehendido como ya allí y dotado de la modalidad dóxica del presente, y el proyecto como posición de un futuro constituido como tal, es decir como pudiendo advenir o no advenir; y por no haber comprendido esta diferenciación, y sobre todo la teoría del agente (por oposición al "sujeto") que la funda, Sartre encontraba, en su teoría de la acción, y muy particularmente *en su teoría* de las emociones, dificultades por completo idénticas a las que Elster, cuya antropología está muy próxima a la suya, trata de resolver por una suerte de nueva casuística filosófica: ¿cómo puedo librarme libremente de la libertad, dar libremente al mundo el poder de determinarme, como en el miedo, etcétera? Pero traté de todo esto, a lo largo y a lo ancho, en *Le sens pratique*.

P. —¿Por qué retoma esta noción de habitus?

R. —La noción de habitus fue objeto de innumerables usos anteriores, por autores tan diferentes como Hegel, Husserl, Weber, Durkheim o Mauss, usos más o menos metódicos. Sin embargo, me parece que, en

todos los casos, quienes usaban la noción se inspiraban en una misma intención teórica, o, por lo menos, indicaban una misma dirección de búsqueda: sea que, como en Hegel, que emplea también, con la misma función, nociones como *hexis*, *ethos*, etc., se trate de romper con el dualismo kantiano y de reintroducir las disposiciones permanentes que son constitutivas de la moral realizada (*Sittlichkeit*) —por oposición al moralismo del deber—; o que, como en Husserl, la noción de habitus y diferentes vecinos como *Habitualität*, marquen el esfuerzo por salir de la filosofía de la conciencia; o también que, como en Mauss, se trate de dar cuenta del funcionamiento sistemático del cuerpo socializado. Retomando la noción de habitus, a propósito de Panofsky que, en *Architecture gothique*, retomaba él mismo un concepto indígena para dar cuenta del efecto del pensamiento escolástico, quisiera arrancar a Panofsky de la tradición neokantiana, en la cual estaba encerrado (es aun más claro en *La perspective comme forme symbolique*), sacando partido del uso absolutamente accidental, y en todo caso único, que él había hecho de esta noción (Lucien Goldmann lo vio muy bien y me había reprochado vivamente tomar en el sentido del materialismo a un pensador que, según él, se había rehusado siempre a marchar en esta dirección por "prudencia política"; era su modo de ver las cosas...). Sobre todo, yo quería reaccionar contra la orientación mecanicista de Saussure (que, como los mostré en *Le sens pratique*, concibe la práctica como simple *ejecución*) y del estructuralismo. Muy próximo en esto a Chomsky, en quien encontré la misma preocupación por dar una intención activa, inventiva, a la práctica (a ciertos defensores del personalismo les pareció una muralla de la libertad contra el determinismo estructuralista), quería insistir sobre las *capacidades generatrices* de las disposiciones, quedando entendido que se trata de disposiciones adquiridas, socialmente constituidas. Se ve hasta qué punto es absurda la catalogación que lleva a incluir en el estructuralismo destructor del sujeto un trabajo que fue orientado por la voluntad de reintroducir la práctica del agente, su capacidad de invención, de improvisación.

Pero yo quería recordar que esta capacidad "creadora", activa, inventiva, no era la de un sujeto transcendental en la tradición idealista, sino la de un agente actuante. A riesgo de verme clasificado del lado de las formas más vulgares del pensamiento, quería recordar la "primacía de la razón práctica", de la que hablaba Fichte, y explicitar las categorías específicas de esta razón (lo que traté de hacer en *Le sens pratique*). Me ayudó, no tanto para reflexionar como para atreverme a avanzar mi reflexión, la famosa *Tesis sobre Feuerbach*: "El principal defecto de todos los materialismos anteriores, incluso el de Feuerbach, reside en el hecho de que el objeto es concebido en ellos solamente bajo la forma de objeto de la percepción pero no como actividad humana, como práctica." Se trata de retomar en el idealismo el

"lado activo" del conocimiento práctico que la tradición materialista, especialmente con la teoría del "reflejo", le había abandonado. Construir la noción de habitus como sistema de esquemas adquiridos que funcionan en estado práctico como categorías de percepción y de apreciación o como principios de clasificación al mismo tiempo que como principios organizadores de la acción, era constituir al agente social en su verdad de operador práctico de construcción de objetos.

P. —Toda su obra, y especialmente las críticas que usted dirige a la ideología del don, o, en el terreno teórico, a la intención profundamente antigenética del estructuralismo, se inspira en la preocupación de reintroducir la génesis de las disposiciones, la historia individual.

R. —En este sentido, si me gustase el juego de los rótulos que se practica mucho en el campo intelectual desde que ciertos filósofos introdujeron en él las modas y los modelos del campo artístico, diría que trato de elaborar un *estructuralismo genético:* el análisis de las estructuras objetivas —las de los diferentes *campos*— es inseparable del análisis de la génesis en el seno de los individuos biológicos de las estructuras mentales que son por una parte el producto de la incorporación de las estructuras sociales y del análisis de la génesis de estas estructuras sociales mismas: el espacio social, y los grupos que en él se distribuyen, son el producto de luchas históricas (en las cuales los agentes se comprometen en función de su posición en el espacio social y de las estructuras mentales a través de las cuales aprehenden ese espacio).

P. —Todo esto parece muy lejos del determinismo rígido y del sociologismo dogmático que se le atribuye a veces.

R. —No puedo reconocerme en esa imagen y no puedo evitar ver la explicación en una resistencia al análisis. Encuentro en todo caso bastante ridículo que sociólogos e historiadores, que no son siempre los que están mejor armados para entrar en estas discusiones filosóficas, despierten hoy este debate para eruditos envejecidos de la Belle Époque que querían salvar los valores espirituales contra las amenazas de la ciencia. El hecho de que no se encuentre otra cosa para oponer a una construcción científica que una tesis metafísica me parece un signo evidente de debilidad. La discusión debe situarse en el terreno de la ciencia, si se quiere evitar el caer en debates para clases de bachillerato y semanarios culturales donde todas las vacas filosóficas son negras. La desgracia de la sociología es que descubre lo arbitrario, la contingencia allí donde se quiere ver la necesidad, o la naturaleza (el don, por ejemplo, que, como se sabe desde el mito de Er de Platón, no es fácil de conciliar con una teoría de la libertad); y que descubre la necesidad, la coacción social, allí donde se querría ver la elección, el libre arbitrio. El habitus es ese principio no elegido de tanta elección que desespera a nuestros humanistas. Sería fácil de establecer —llevo sin duda un poco lejos el desafío— que la elección de esta filosofía de la libre elección no se distribuye al azar... Lo propio de las realidades históricas es que se puede siempre establecer que hubiera podido ser de otra manera, que va de otra manera a otra parte, en otras condiciones. Lo que quiere decir que, al historizar, la sociología desnaturaliza, desfataliza. Pero se le reprocha entonces alentar un desencanto cínico. Y se evita así plantear, en un terreno en que tendría cierta posibilidad de ser resuelta, la cuestión de saber si lo que el sociólogo da como una comprobación y no como una tesis, a saber por ejemplo que los consumos alimentarios o los usos del cuerpo varían según la posición ocupada en el espacio social, es verdavera o falsa y cómo se puede dar razón de estas variaciones. Pero, por otra parte, provocando la desesperación de aquellos que bien se puede llamar los absolutistas, esclarecidos o no, que denuncian su relativismo desencantador, el sociólogo descubre la necesidad, la coacción de las condiciones y de los condicionamientos sociales, hasta el corazón del "sujeto", bajo la forma de eso que llamo el habitus. En suma, que lleva al colmo de la desesperación del humanista absolutista al hacer ver la necesidad de la contingencia, al revelar el sistema de condiciones sociales que han hecho una manera particular de ser o de hacer, así necesitada sin ser por eso necesaria. Miseria del hombre sin Dios ni destino de elección, que el sociólogo no hace más que revelar, sacar a luz, y de lo cual se lo hace responsable, como a todos los profetas de la desgracia. Pero se puede matar al mensajero, lo que él anuncia queda dicho, y entendido.

Siendo así, ¿cómo no ver que al enunciar los determinantes sociales de las prácticas, de las prácticas intelectuales especialmente, el sociólogo da las posibilidades de una cierta libertad con respecto a esos determinantes? A través de la ilusión de la libertad con respecto a las determinaciones sociales (ilusión de la que dije cien veces que es la determinación específica de los intelectuales), se da libertad de ejercer a las determinaciones sociales. Los que entran con los ojos cerrados en el debate, con un pequeño bagaje filosófico del siglo XIX, harían bien en darse cuenta de ello, si no quieren aceptar mañana las formas más fáciles de objetivación. Así, paradójicamente, la sociología libera al liberar de la ilusión de la libertad, o, más exactamente, de la creencia mal ubicada en las libertades ilusorias. La libertad no es algo dado, sino una conquista, y colectiva. Y lamento que en nombre de una pequeña libido narcisística, alentada por una denegación inmadura de las realidades, pueda privarse de un instrumento que permite constituirse verdaderamente —un poco más, en todo caso— como un sujeto libre, al precio de un trabajo de reapropiación. Tomemos un ejemplo muy simple: por uno de mis amigos, obtuve las fichas que llevaba un pro-

fesor de filosofía preparatoria sobre sus alumnos; estaba la fotografía, la profesión de los padres, las apreciaciones de las disertaciones. He ahí un documento simple: un profesor (de libertad) escribía de una de sus alumnas que ella tenía una relación servil con la filosofía; ocurre que esta alumna era hija de una mucama (y era la única de su especie en esta población). El ejemplo, que es real, es evidentemente un poco fácil, pero el acto elemental que consiste en escribir en un papel "chato", "servil", "brillante", "serio", etc., es la puesta en práctica de taxonomías socialmente constituidas que son en general la interiorización de oposiciones que existen en el campo universitario bajo la forma de divisiones en disciplinas, en secciones, y también en el campo social global. El análisis de las estructuras mentales es un instrumento de liberación: gracias a los instrumentos de la sociología, se puede realizar una de las ambiciones eternas de filosofía, que es la de conocer las estructuras cognitivas (en el caso particular, las categorías del entendimiento profesoral) y al mismo tiempo algunos de los límites mejor escondidos del pensamiento. Podría tomar mil ejemplos de dicotomías sociales reveladas por el sistema escolar que, al volverse categorías de percepción, impiden o encierran al pensamiento. La sociología del conocimiento tratándose de profesionales del conocimiento, es el instrumento de conocimiento por excelencia, el instrumento de conocimiento de los instrumentos de conocimiento. No concibo que se pueda prescindir de él. Que no se me haga decir que es el único instrumento disponible. Es un instrumento entre otros, al cual creo haber contribuido a dar más fuerza y que puede ser aun reforzado. Cada vez que se haga historia social de la filosofía, historia social de la literatura, etc., se hará progresar a este instrumento, al que no veo en nombre de qué se puede condenar, sino por una especie de oscurantismo. Pienso que las luces están del lado de aquellos que hacen descubrir las anteojeras...

Paradójicamente, esta disposición crítica, reflexiva, no es en absoluto obvia, sobre todo para los filósofos, que son a menudo llevados por la definición de su función, y por la lógica de la competencia con las ciencias sociales, a rechazar como escandalosa la historización de sus conceptos o de su herencia teórica. Tomaré (porque permite razonar *a fortriori*) el ejemplo de los filósofos marxistas a quienes la preocupación de "altura" o de "profundidad" lleva por ejemplo a eternizar "conceptos de batalla" como espontaneísmo, centralismo, voluntarismo (hay otros), y a tratarlos como conceptos filosóficos, es decir transhistóricos. Por ejemplo, se acaba de publicar en Francia un *Dictionnaire du marxisme* en el cual las tres cuartas partes (por lo menos) de las entradas son de este tipo (las pocas palabras que no pertenecen a esta categoría fueron fabricadas por el mismo Marx), son muy a menudo injurias, insultos producidos en las luchas, por las necesidades de la lucha. Ahora bien, muchos de los filósofos llamados "marxistas" las eternizan, *las arrancan a la historia* y *las discuten independientemente* de su uso original.

¿Por qué es interesante este ejemplo? Porque se ve que los impedimentos, los intereses o las disposiciones asociadas a la pertenencia al campo filosófico pesan más fuertemente sobre los filósofos marxistas que la filosofía marxista. Si hay algo que la filosofía marxista debería imponer es la atención a la historia (y a la historicidad) de los conceptos que se utilizan, para pensar la historia. Ahora bien, el aristocratismo filosófico obliga a olvidarse de someter a la crítica histórica los conceptos visiblemente marcados por las circunstancias históricas de su producción y de su utilización (los althusserianos han sobresalido en el género). El marxismo en la realidad de su uso social termina por ser un pensamiento completamente al abrigo de la crítica histórica, lo que es una paradoja, dadas las potencialidades y aun las exigencias que encerraba el pensamiento de Marx. Marx dio los elementos de una pragmática sociolingüística, en particular en *La ideología alemana* (me referí a ello en mi análisis sociológico del estilo y de la retórica de Althusser). Estas indicaciones quedaron como letra muerta, porque la tradición marxista siempre dio poco lugar a la crítica reflexiva. En descargo de los marxistas diré que, aunque se puedan sacar de su obra los principios de una sociología crítica de la sociología y de los instrumentos teóricos que la sociología, especialmente marxista, utiliza para pensar el mundo social, el mismo Marx nunca utilizó mucho la crítica histórica contra el marxismo mismo...

F. —Recuerdo que en Frankfurt hemos tratado de discutir ciertos aspectos de *La distinction*: ¿diría usted que las estructuras simbólicas son una representación de las articulaciones fundamentales de la realidad o diría que estas estructuras son en cierta medida autónomas o producidas por un espíritu universal?

R. —Siempre me molestó la representación jerárquica de las instancias estratificadas (infraestructura/superestructura) que es inseparable de la cuestión de las relaciones entre las estructuras simbólicas y las estructuras económicas que dominó la discusión entre estructuralistas y marxistas en los años 60. Cada vez más me pregunto si las estructuras sociales de hoy no son las estructuras simbólicas de ayer y si por ejemplo la clase tal como se la comprueba no es por una parte el producto del efecto de teoría ejercido por la obra de Marx. Naturalmente, no llego hasta decir que son las estructuras simbólicas las que producen las estructuras sociales: el efecto de teoría se ejerce tanto más fuertemente cuanto que preexisten un estado potencial, "en punteado", en la realidad, como uno de los principios de división posibles (que no es necesariamente el más evidente para la percepción común), las divisiones que la teoría, en tanto principio de visión y de

división, hace acceder a la existencia visible. Lo que es seguro es que, dentro de ciertos límites, las estructuras simbólicas tienen un poder absolutamente extraordinario de *constitución* (en el sentido de la filosofía y de la teoría política) que se ha subestimado mucho. Pero estas estructuras, aun si les deben sin duda mucho a las capacidades específicas del espíritu humano, como el poder mismo de simbolizar, de anticipar el porvenir, etc., me parecen definidas en su especificidad por las condiciones históricas de su génesis.

P. —La intención de ruptura con el estructuralismo, pues, ha sido siempre muy fuerte en usted, al mismo tiempo que la intención de traer al terreno de la sociología las adquisiciones del estructuralismo, intención que desarrolla en su artículo de 1968 "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge", aparecido en *Social Research*.

R. —El análisis retrospectivo de la génesis de mis conceptos que usted me invita a hacer es un ejercicio necesariamente artificial, que arriesga hacerme caer en "la ilusión retrospectiva". Las diferentes elecciones teóricas fueron sin duda más negativas que positivas, en su origen, y es probable que tuvieran también por principio la búsqueda de soluciones a problemas que se podría decir personales, como la preocupación de aprehender rigurosamente problemas políticamente candentes que sin duda orientó mis elecciones, trabajos sobre Argel en *Homo academicus* pasando por *Les Héritiers* , o esa suerte de pulsiones profundas y muy parcialmente conscientes que llevan a sentirse en afinidad o en aversión con tal o cual manera de vivir la vida intelectual, por lo tanto a sostener o a combatir tal o cual toma de posición filosófica o científica. Creo también que siempre fui fuertemente motivado en mis elecciones por la resistencia a los fenómenos de moda y a las disposiciones, que percibía como frívolas, es decir deshonestas, de aquellos que se hacían sus cómplices: por ejemplo, muchas de mis estrategias de investigación se inspiran en la preocupación de rechazar la ambición totalizante, que se identifica de ordinario con la filosofía. Asimismo, siempre mantuve una relación bastante ambivalente con la Escuela de Frankfurt: las afinidades son evidentes, y sin embargo sentía un cierto enervamiento ante el aristocratismo de esta crítica globalizante que conservaba todos lo rasgos de la gran teoría, sin duda por la inquietud de no ensuciarse las manos en las cocinas de la investigación empírica. Lo mismo con respecto a los althusserianos, y sus intervenciones a la vez simplistas y perentorias que autoriza la altura filosófica.

Lo que condujo a "disolver" las grandes cuestiones presentándolas a propósito de objetos socialmente menores, es decir insignificantes, y, en todo caso, bien circunscritos y por lo tanto susceptibles de ser aprehendidos empíricamente, como las prácticas fotográficas, es

la inquietud por reaccionar contra las pretensiones de la gran crítica. Pero no reaccionaba menos contra el empirismo microfrénico de Lazarsfeld y de sus epígonos europeos, cuya falsa impecabilidad tecnológica escondía una ausencia de verdadera problemática teórica, generadora de errores empíricos, a veces muy elementales. (Paréntesis: sería acordarle demasiado a la corriente llamada *hard* de la sociología estadounidense, en efecto, reconocerle el rigor empírico que se atribuye, oponiéndose a las tradiciones más "teóricas", a menudo identificadas en Europa. Es necesario todo el efecto de dominación ejercido por la ciencia estadounidense, y también la adhesión más o menos vergonzosa o inconsciente a una filosofía positivista de la ciencia, para que pasen inadvertidas las insuficiencias y los errores técnicos que entraña, en todos los planos de la investigación, desde el muestreo hasta el análisis estadístico de los datos, la concepción positivista de la ciencia: no se cuentan los casos en que los planos de experiencia que remedan el rigor experimental disimulan la ausencia total de un verdadero objeto sociológicamenente construido.)

P. —Y, en el caso del estructuralismo, ¿cómo evolucionó su relación práctica con esa corriente?

R. —También en este punto, para ser completamente honesto, creo que fui guiado por una suerte de sentido teórico, pero asimismo quizás ante todo, por el rechazo, bastante visceral, de la postura ética que implicaba la antropología estructuralista, de la relación altiva y lejana que se instauraba entre el erudito y su objeto, es decir los simples profanos, a favor de la teoría de la práctica, explícita en los althusserianos, que hacían del agente un simple "soporte" (*träguer*) de la estructura (la noción de inconsciente llenaba la misma función en Lévi-Strauss). Es así que, en ruptura con el discurso levi-straussiano sobre las "racionalizaciones" indígenas, que no pueden aclarar nada al antropólogo sobre las verdaderas causas o las verdaderas razones de las prácticas, me obstinaba en plantear a los informantes la cuestión del porqué. Lo que me obligaba a descubrir, a propósito de los casamientos, por ejemplo, que las razones de efectuar la misma categoría de casamiento —en este caso, el casamiento con la prima paralela paterna— podían variar considerablemente según los agentes y según las circunstancias. Estaba en el camino de la noción de estrategia... Y paralelamente, empecé a sospechar que el privilegio acordado al análisis erudito, objetivista (por ejemplo, el análisis genealógico), con respecto a la visión indígena era quizás una ideología profesional. En suma, quería abandonar el punto de vista caballeresco del antropólogo que hace planos, mapas, diagramas, genealogías. Todo esto está bien, y es inevitable, como *un momento*, el del objetivismo, del procedimiento antropológico. Pero no hay que olvidar la otra relación posi-

ble con el mundo social, la de los agentes realmente comprometidos, en el mercado por ejemplo, de la cual dispongo el plano. Es necesario por lo tanto hacer una teoría de esta relación no teórica, parcial, un poco a ras de tierra, en el mundo social, que es el de la experiencia ordinaria. Y una teoría de la relación teórica, de todo lo que supone, comenzando por la ruptura de la adhesión práctica, de la carga inmediata, en la relación distante, separada, que define la postura erudita.

Esta visión de las cosas que presento en su forma "teórica" encontraba sin duda su principio en una intuición de la irreductibilidad de la existencia social a los modelos que se pueden dar, o, dicho ingenuamente, de la "pululación de la vida", de la diferencia entre las prácticas o las experiencias reales y las abstracciones del mundo mental. Pero, lejos de hacer de ello el fundamento y la justificación de un irracionalismo o de una condenación de la ambición científica, traté de convertir esta "intuición fundamental" en principio teórico, que debe considerarse como un factor de todo lo que la ciencia puede decir del mundo social. Es, por ejemplo, toda la reflexión, que retomo actualmente, sobre la *scholé*, ocio y escuela, como principio de lo que Austin llamaba la *scholastic view*, y de los errores que engendra sistemáticamente.

La ciencia no puede hacer nada con una exaltación de la inexhaustibilidad de la vida: no es más que un humor, un *mood* sin interés, salvo para aquel que la expresa y que se da así los aires liberados del enamorado de la vida (por oposición al sabio frígido y austero). Este sentimiento muy agudo de lo que Weber llama la *Vielseitigkeit*, la pluralidad de aspectos, que constituye la realidad del mundo social, su resistencia a la empresa de conocimiento, ha sido sin duda el principio de la reflexión que no he dejado de hacer sobre los límites del conocimiento sabio. Y el trabajo que preparo sobre la teoría de los campos —y que podría llamarse "pluralidad de los mundos"— terminará con una reflexión sobre la pluralidad de las lógicas que corresponden a los diferentes mundos, es decir a los diferentes campos como lugares donde se construyen los sentidos comunes, los lugares comunes, los sistemas de tópicos irreductibles los unos a los otros.

Es claro que todo esto se enraizaba en una experiencia social particular: una relación con la postura teórica que no era vivida como natural, evidente. Esta dificultad para tomar un punto de vista de perspectiva caballeresca, en sobrevuelo, sobre los campesinos kabiles, sus casamientos y sus rituales, se debía sin duda al hecho de que yo había conocido campesinos totalmente semejantes, que tenían discursos completamente semejantes sobre el honor y la vergüenza, etc., y que podía sentir lo que tenía de artificial y la visión que me ocurría tener al colocarme en el punto de vista estrictamente objetivista —el de la genealogía por ejemplo —y aun la visión que me proponían los informantes, cuando, en la preocupación de jugar al juego, de estar a la altura de la situación creada por la interrogación teórica, se hacían de alguna manera los teóricos espontáneos de su práctica. En una palabra, mi relación crítica con el intelectualismo bajo todas sus formas (y especialmente bajo su forma estructuralista) está sin ninguna duda ligada a la forma particular de mi inserción originaria en el mundo social y a la relación particular con el mundo intelectual que ella favorecía y que el trabajo sociológico no hacía sino reforzar al neutralizar las censuras y los rechazos ligados a los aprendizajes escolares —que, por su lado, dándome los medios de superar las censuras del lenguaje erudito, me permitieron, sin duda, decir buen número de cosas que la lengua culta excluía—.

P. —Al trabajar en una lógica estructuralista, de manera no ortodoxa, usted llamó la atención sobre el concepto de honor y de dominación, de las estrategias para adquirir honor; puso también el acento sobre la categoría de *praxis*.

R. —Le señalaré que nunca empleé el concepto de praxis que, al menos en francés, tiene un dejo de énfasis teórico —lo que es bastante paradójico— e hice marxismo elegante, a lo joven Marx, Frankfurt, marxismo yugoeslavo... Hablé, muy simplemente, de práctica. Siendo así, las grandes intenciones teóricas, las que se condensan en los conceptos de habitus, de estrategia, etc, estaban presentes, bajo una forma semiexplícita, y relativamente poco elaborada, desde el origen de mi trabajo (el concepto de *campo* es mucho más reciente: se desprende del encuentro entre las investigaciones de sociología del arte que comenzaba, en mi seminario de la Escuela normal, hacia 1960, y el comentario del capítulo consagrado a la sociología religiosa en *Wirtschaft und Gesellschaft*). Por ejemplo, en los análisis más antiguos sobre el honor (los reformulé varias veces), se encuentran todos los problemas que me planteo aún hoy: la idea de que las luchas por el reconocimiento son una dimensión fundamental de la vida social y que se basan en la acumulación de una forma particular de capital, el honor en el sentido de reputación, de prestigio, y que hay pues una lógica específica de la acumulación del capital simbólico, como capital fundado sobre el conocimiento y el reconocimiento; la idea de estrategia, como orientación de la práctica que no es ni consciente y calculada, ni mecánicamente determinada, pero que es el producto del sentido del honor; la idea de que hay una lógica de la práctica cuya especificidad reside especialmente en su estructura temporal. Me refiero aquí a la crítica que hacía del análisis del intercambio de dones en Lévi-Strauss: el modelo que hace aparecer la interdependencia del don y del contradón destruye la lógica práctica del intercambio, que no puede funcionar sino por el hecho de que el modelo objetivo (todo don llama a un contradón) no es vivido como tal. Y eso porque la estructura temporal del in-

tercambio (el contradón no es solamente diferente, sino *diferido*) enmascara o niega la estructura objetiva del intercambio. Pienso que estos análisis encerraban en estado virtual lo esencial de lo que desarrollé después. Es el motivo por el que pude pasar insensible y muy naturalmente del análisis de la cultura berebere al análisis de la cultura escolar (hice por otra parte coexistir prácticamente las dos actividades entre 1965 y 1975, puesto que trabajaba a la vez en lo que debía conducir por una parte a *La distinction* y por la otra a *Le Sens pratique*, dos libros complementarios que hacen el balance de todo ese período): la mayor parte de los conceptos alrededor de los cuales se organizaron los trabajos de sociología de la educación y de la cultura que emprendí o dirigí en el marco del Centro de sociología europea nacieron de una generalización de las adquisiciones de los trabajos etnológicos y sociológicos que había realizado en Argel (eso se ve particularmente bien en el prefacio que escribí para el libro colectivo sobre la fotografía, *Un art moyen*). Pienso en particular en la relación entre las esperanzas y las posibilidades objetivas, que había observado en las conductas económicas, demográficas y políticas de los trabajadores argelinos, y que redescubría en los estudiantes franceses o sus familias. Pero la transferencia es más evidente todavía en el interés llevado a las estructuras, a las taxonomías y a la actividad clasificatoria de los agentes sociales.

P. —Y el desarrollo de su interés empírico en dirección a la educación (*Les héritiers*) ¿está ligado a su posición en el campo intelectual?

R. —Es evidente que mi visión de la cultura y del sistema de enseñanza debe mucho a la posición que ocupo en el campo universitario y sobre todo a la trayectoria que me ha conducido a él (lo que no quiere decir que se encuentre relativizada por eso) y a la relación con la institución escolar —lo mencioné varias veces— que esta trayectoria favorecía. Pero es evidente también que, como acabo de mostrarlo, el análisis de la institución escolar —es lo que no comprenden los comentaristas superficiales que tratan mi trabajo más o menos como si se tratase de una toma de posición del SNES o, a lo sumo, de un ensayo de un catedrático de gramática de liceo en rebelión contra las fechorías del "igualitarismo"— se situaba en una problemática teórica o, más simplemente, en una tradición específica, propia de las ciencias del hombre, e irreductible, al menos parcialmente, a las interrogaciones de la "actualidad universitaria" o de la crónica política. Al principio, tenía el proyecto de hacer una crítica social de la cultura. Escribí un artículo titulado "Sistema de enseñanza y sistema de pensamiento", donde quería mostrar que las estructuras mentales, en las sociedades con escritura, son inculcadas por el sistema escolar; que las divisiones de la organización escolar son el principio de las formas de clasificación.

P. —Usted retomaba el proyecto durkheimiano de hacer una sociología de las estructuras del espíritu que Kant analiza. Pero introducía el interés por la dominación social.

R. —Un historiador de la sociología estadounidense, de nombre Vogt, escribió que hacer a propósito de la propia sociedad, como trato de hacer, lo que Durkheim había hecho a propósito de las sociedades primitivas, suponía un cambio considerable de punto de vista, ligado a la desaparición del efecto de neutralización que implica la distancia del exotismo. Desde que se los plantea a propósito de nuestra sociedad, de nuestro sistema de enseñanza por ejemplo, los problemas gnoseológicos que Durkheim planteaba a propósito de las religiones primitivas se vuelven problemas políticos; no se puede no ver que las formas de clasificación son formas de dominación, que la sociología del conocimiento es inseparablemente una sociología del reconocimiento y del desconocimiento, es decir de la dominación simbólica. (En realidad, esto es cierto aun en las sociedades poco diferenciadas como la sociedad kabil: las estructuras clasificatorias que organizan toda la visión del mundo remiten en último término a la división sexual del trabajo). El hecho de enunciar a propósito de nuestras sociedades cuestiones tradicionales de la etnología, y de destruir la frontera tradicional entre la etnología y la sociología, era ya un acto político. (Concretamente, eso se traduce en las reacciones que suscitan las dos formas de trabajo: mientras que mis análisis de las estructuras mentales que son objetivadas en el espacio de la casa kabil no suscitan más que aprobación, es decir admiración, los análisis que pude hacer de las "categorías del entendimiento profesoral", apoyándome en juicios emitidos por profesores de preparatoria a propósito de sus alumnos o sobre las necrologías del Anuario de los antiguos alumnos de la Escuela normal superior, aparecen como transgresiones groseras y faltas a las conveniencias. Los esquemas clasificatorios, los sistemas de clasificación, la oposiciones fundamentales del pensamiento, masculino/femenino, derecha/izquierda, este/oeste, pero también teoría/práctica, son categorías políticas: la teoría crítica de la cultura conduce muy naturalmente a una teoría de la política. Y la referencia a Kant, en lugar de ser un medio de trascender la tradición hegeliana salvando lo universal, como en ciertos pensadores alemanes, es un medio de radicalizar la crítica al plantear en todos los casos la cuestión de las condiciones sociales de posibilidad; comprendida la cuestión de las condiciones sociales de la crítica. Esta *Selbstreflexion* sociológicamente armada conduce a una crítica sociológica de la crítica teórica, por lo tanto a una radicalización y a una racionalización de la crítica. Por ejemplo, la ciencia crítica de las clasificaciones (y de la noción de clase) ofrece una de las únicas posibilidades de superar realmente los límites inscritos en una tradición histórica (conceptual, por ejemplo); estos límites que

el pensador absoluto realiza al ignorarlos. Al descubrir su historicidad la razón se da los medios de escapar a la historia.

P. —Lo que es interesante, es ver en el desarrollo de su teoría una búsqueda teórica de sus reacciones a su entorno.

R. —Tomé el partido de contar mi itinerario desde este punto de vista, es decir tratando de proporcionar los elementos de un análisis sociológico del desarrollo de mi trabajo. Si lo hice, es también porque esta especie de autoanálisis forma parte, creo, de las condiciones de desarrollo de mi pensamiento. Si puedo decir lo que digo, hoy, es sin duda porque no he cesado de utilizar la sociología contra mis deteminaciones y mis límites sociales; y especialmente para transformar los humores, las simpatías y las antipatías intelectuales que son, creo, tan importantes en las elecciones intelectuales, en proposiciones conscientes y explícitas.

Pero la postura que su interrogación me hace adoptar, la de la autobiografía intelectual, me lleva a seleccionar ciertos aspectos de mi historia, que no son necesariamente los más importantes, o los más interesantes, aun intelectualmente (pienso, por ejemplo, en lo que dije del tiempo de mis estudios y de la Escuela normal). Pero, sobre todo, eso me lleva a racionalizar de alguna manera a la vez el desarrollo de los acontecimientos y la significación que tuvieron para mí. Aunque no fuese sino por una suerte de pundonor profesional. No necesito decir que muchas de las cosas que desempeñaron un papel determinante en mi "itinerario intelectual" me cayeron encima por casualidad. Mi contribución propia, ligada sin duda a mi habitus, consistió en sacar partido de ellas, bien que mal (pienso, por ejemplo, que atrapé muchas ocasiones que muchas personas hubieran dejado pasar).

Además, la visión estratégica que me imponen sus preguntas, invitándome a situarme en relación con otros trabajos, no debe esconder que el principio verdadero, al menos al nivel de la experiencia, de mi compromiso impetuoso, un poco loco, con la ciencia, es el placer de jugar y de jugar uno de los juegos más extraordinarios que se puedan jugar, el de la investigación, en la forma que ella toma en sociología. Para mí, la vida intelectual está más próxima a la vida de artista que a las rutinas de una existencia académica. No puedo decir como Proust: "Me acuesto a menudo temprano...". Sino que esas reuniones de trabajo que terminaban con frecuencia a horas imposibles, en primer lugar porque nos divertíamos mucho, están entre los mejores momentos de mi vida. Y habría que hablar también de la felicidad de esas entrevistas que, comenzadas por la mañana a las diez, se prolongaban todo el día; y la diversidad extrema de un oficio en que se puede, en la misma semana, entrevistar a un patrón o a un obispo, analizar una serie de cuadros estadísticos, consultar documentos históricos, observar

una conversación de café, leer artículos teóricos, discutir con otros investigadores, etcétera. No me hubiera gustado ir a ejercer control todos los días a la B.N. Creo que lo que hace la cohesión del grupo que dirijo desde hace años, es ese entusiasmo que se dice comunicativo y que se sitúa más allá de la distinción entre lo serio y lo frívolo, de la consagración modesta a "trabajos humildes y fáciles", que la Universidad identifica a menudo con lo serio, y de la ambición más o menos grandiosa que lleva a mariposear alrededor de los grandes temas del momento. ¿Cómo expresarlo? No hay que elegir entre la libertad iconoclasta e inspirada del gran juego intelectual y el rigor metódico de la investigación positiva, es decir positivista (entre Nietzche y Willamovitz, si quiere), entre el compromiso total con las cuestiones fundamentales y la distancia crítica asociada a una vasta información positiva (Heidegger contra Cassirer, por ejemplo). Pero no vale la pena ir tan lejos: el oficio de sociólogo es, sin duda, entre todos los oficios intelectuales, el que yo podía hacer con alegría, en todos los sentidos de la expresión —por lo menos, así lo espero. Lo que no excluye, sino al contrario, en razón del sentimiento del privilegio, de la deuda impaga, un sentimiento muy fuerte de responsabilidad (o aun de culpabilidad). Pero no sé si debería decir estas cosas...

P. —¿Esta capacidad de hablar de estas cosas depende de su posición actual?

R. —Seguramente. La sociología confiere una extraordinaria autonomía, sobre todo cuando no se la utiliza como arma contra los otros o como un instrumento de defensa sino como un arma contra sí, un instrumento de vigilancia. Pero al mismo tiempo, para ser capaz de utilizar la sociología hasta el fin, sin protegerse demasiado, es sin duda necesario estar en una posición social tal que la objetivación no sea insoportable...

P. —Usted dio un *report* de la sociogénesis de sus conceptos y esto nos ha dado una visión global del desarrollo de la teoría que trata de estudiar las luchas simbólicas en la sociedad, desde la sociedades arcaicas hasta nuestros días. ¿Puede decir ahora qué papel desempeñaron Marx, Weber en la génesis intelectual de sus conceptos? ¿Se siente marxista cuando habla de lucha simbólica o se siente weberiano?

R. —Nunca pensé en esos términos. Tengo la costumbre de recusar estas preguntas. En primer lugar porque, cuando se las enuncia de ordinario —sé bien que no es su caso— es casi siempre con intención polémica, clasificatoria, para catalogar, *kategoresthai* , acusar públicamente: "Bourdieu, en el fondo, es durkheimiano". Cosa que, desde el punto de vista del que lo dice, es peyorativo; esto significa: no es mar-

xista, y está mal. O bien "Bourdieu es marxista", y está mal. Se trata casi siempre de reducir, o de destruir. Como cuando hoy se interroga acerca de mis relaciones con Gramsci —en quien se encuentran, sin duda porque se me ha leído, muchas cosas que no pude encontrar más que *porque* no lo había leído... (Lo más interesante en Gramsci, que efectivamente leí recientemente, son los elementos que provee para una sociología del hombre de aparato de partido y del campo de los dirigentes comunistas de su tiempo— todo lo cual está bien lejos de la ideología del "intelectual orgánico" por la cual es más conocido). De todos modos, la respuesta a la cuestión de saber si un autor es marxista, durkheimiano o weberiano no aporta casi ninguna información sobre este autor.

Pienso inclusive que uno de los obstáculos para el progreso de la investigación es este funcionamiento clasificatorio del pensamiento académico, y político, que, a menudo, proscribe la invención intelectual impidiendo la superación de las falsas antinomias y de las falsas divisiones. La lógica de la etiqueta clasificatoria es exactamente la del racismo, que estigmatiza al encerrar en una esencia negativa. En todo caso, constituye, a mi modo de ver, el principal obstáculo para lo que me parece ser la justa relación con los textos y con los pensadores del pasado. Por mi parte, tengo con los autores relaciones muy pragmáticas: recurro a ellos como a "compañeros", en el sentido de la tradición artesanal, a quienes se puede pedir una ayuda momentánea en las situaciones difíciles.

P. —Eso me recuerda la palabra "bricolage" que Lévi-Strauss empleaba: usted tiene un problema y utiliza todas las herramientas que le parecen útiles o utilizables.

R. —Si se quiere. Pero la *Realpolitik* del concepto que practico no va sin una línea teórica que permite escapar al puro y simple eclecticismo. Pienso que no se puede acceder a un pensamiento realmente productivo sino a condición de darse los medios de tener un pensamiento realmente reproductivo. Me parece que es un poco lo que Wittgenstein quería sugerir cuando, en las *Vermischte Bemerkungen* , decía que él nunca había inventado nada y que todo le había venido de algún otro, Boltzmann, Herz, Frege, Russell, Kraus, Loos, etc. Yo podría producir una enumeración semejante, sin duda más larga. Los filósofos están mucho más presentes en mis trabajos de lo que yo pueda decir, a menudo, por miedo a parecer sacrificar al ritual filosófico de la declaración de fidelidad genealógica. Y además no están allí presentes bajo las especies ordinarias... La búsqueda sociológica tal como la concibo es también un buen terreno para hacer lo que Austin llamaba el *fieldwork in philosophy*.

En este sentido, quiero aprovechar para corregir la impresión

que pude dar de tomármelas con la obra de Austin en mis trabajos sobre el lenguaje. En efecto, si se leyera verdaderamente a Austin, que es sin duda uno de los filósofos que más admiro, se percibiría que lo esencial de lo que he tratado de reintroducir en el debate sobre el performativo se encontraba ya allí dicho, o sugerido. Apuntaba en realidad a las lecturas formalistas que redujeron las indicaciones sociológicas de Austin (él fue, según creo, tan lejos como podía ir) a análisis *de pura lógica; que, como con frecuencia sucede en la tradición lin*güística, no cesaron hasta que no vaciaron el debate lingüístico de todo lo externo, como lo había hecho Saussure, pero él, con absoluta conciencia.

P. —¿Cómo se hacen esos hallazgos? ¿Por qué va usted a buscar en tal autor?

R. —"Se toma la riqueza allí donde se la encuentra" como dice el sentido común, pero, evidentemente, no se pide cualquier cosa a cualquiera... La función de la cultura es designar a los autores en quienes se tienen posibilidades de encontrar ayuda. Existe un sentido filosófico que es un poco como un sentido político... La cultura es esta especie de saber gratuito, para todos los fines, que se adquiere en general a una edad en que no se tienen todavía problemas a plantear. Puede pasarse la vida en acrecentarla, en cultivarla por sí misma. O bien, es posible servirse de ella como de una caja de herramientas, más o menos *inagotables. Los intelectuales están preparados por toda la lógica de* su formación para tratar las obras heredadas del pasado como una cultura, es decir un tesoro que se contempla, que se venera, que se celebra, que se valoriza por eso mismo, en resumen, como un capital destinado a ser exhibido y a producir dividendos simbólicos, o simples gratificaciones narcisistas, y no como un capital productivo que se invierte en la investigación, para producir efectos. Esta visión "pragmática" puede parecer chocante, hasta tal punto la cultura está asociada a la idea de gratuidad, de finalidad sin fin. Y era necesario sin duda tener una relación un poco bárbara con la cultura —a la vez más "seria", más "interesada" y menos fascinada, menos religiosa— para tratarla así, especialmente a la cultura por excelencia, la filosofía. Esta relación sin fetichismo con los autores y con los textos, el análisis sociológico de la cultura que ella había hecho posible, no hizo sin duda sino reforzarla... En realidad, es desde todo punto de vista inseparable de una representación del trabajo intelectual poco común en los intelectuales, que consiste en considerar el oficio intelectual como un oficio como los otros, haciendo desaparecer todo lo que la mayor parte de los intelectuales de aspiración se sienten obligados a hacer para sentirse intelectuales. Hay, en toda actividad, dos dimensiones, relativamente independientes, la dimensión propiamente técnica y la

dimensión simbólica, especie de metadiscurso práctico por el cual el que actúa —es la blusa blanca del peluquero— hace ver y hace valer ciertas propiedades destacables de su acción. Es también el caso en las profesiones intelectuales. Reducir la parte del tiempo y de la energía consagrados al *show*, es acrecentar considerablemente el rendimiento técnico; pero, en un universo donde la definición social de la práctica implica una parte de *show*, de *epideixis*, como decían los presocráticos, que en eso se conocían, es también exponerse a perder las ventajas simbólicas de reconocimiento que están asociadas al ejercicio normal de la actividad intelectual. Con el hecho, por contrapartida, de que hasta las concesiones más limitadas y más controladas al *show business*, que forma parte cada vez más del oficio intelectual, no ocurren sin riesgos de todos los órdenes.

Ahora quisiera volver a la pregunta inicial sobre la relación con los autores canónicos y tratar de responder a ella reformulándola bajo una forma en que me parezca absolutamente aceptable, es decir bajo la forma de la cuestión, fundamental, del espacio teórico en el cual un autor se sitúa consciente o inconscientemente. La función principal de una cultura teórica (que no se mide por el número de *footnotes* que se han agregado a los escritos) es permitir tomar en cuenta explícitamente este espacio teórico, es decir el universo de las posiciones científicamente pertinentes en un estado dado del desarrollo de la ciencia. Este espacio de tomas de posición científicas (y epistemológicas) dirige siempre las prácticas, y en todo caso su significación social, se lo sepa o no, y tanto más brutalmente sin duda cuanto menos se lo sepa. Y la toma de conciencia de este espacio, es decir, de la problemática científica como espacio de los posibles, es una de las condiciones principales de una práctica científica consciente de sí misma, por lo tanto controlada. Los autores —Marx, Durkheim, Weber, etc.— representan puntos de referencia que estructuran nuestro espacio teórico y nuestra percepción de este espacio. La dificultad de la escritura sociológica está en el hecho de que es necesario luchar contra los impedimentos inscritos en el espacio teórico en un momento dado —y especialmente, en mi caso, contra las falsas incompatibilidades que ellos tienden a producir—; esto al mismo tiempo que se sabe bien que el producto de este trabajo de ruptura será percibido a través de las categorías de percepción que, al estar ajustadas al espacio transformado, tenderán a reducir la construcción propuesta a uno u otro de los términos de las oposiciones que ella sobrepasa.

P. —Porque son apuestas...

R. —Efectivamente. Todo trabajo de sobrepasar las oposiciones canónicas (entre Durkheim y Marx, por ejemplo, o entre Marx y Weber) se expone a la regresión pedagógica o política (siendo evidentemente una

de las apuestas mayores el uso político de autores o de conceptos emblemáticos). El ejemplo más típico es la oposición, científicamente por completo absurda, entre individuo y sociedad, que la noción de habitus en tanto que social incorporado, por lo tanto individualizado, tiende a sobrepasar. Se esforzarán en vano en hacerlo, la lógica política volverá a lanzar eternamente la cuestión: basta, en efecto, introducir la política en el campo intelectual para hacer existir una oposición, que no tiene realidad sino política, entre partidarios del individuo ("individualismo metodológico") y partidarios de la "sociedad" (catalogados como "totalitarios"). Esta presión regresiva es tan fuerte que, cuanto más avance la sociología, más difícil será estar a la altura de la herencia científica, *acumular* realmente las adquisiciones colectivas de la ciencia social.

P. —Usted no de lugar alguno, en su trabajo, a las normas universales, a diferencia de Habermas, por ejemplo.

R. —Tengo tendencia a plantear el problema de la razón o de las normas de manera resueltamente historicista. En lugar de interrogarme sobre la existencia de "intereses universales", preguntaré: ¿quién tiene interés en lo universal? O mejor: ¿cuáles son las condiciones sociales que deben ser satisfechas para que ciertos agentes tengan interés en lo universal? ¿Cómo se crean campos tales que los agentes, al satisfacer sus intereses particulares, contribuyen por eso mismo a producir lo universal (pienso en el campo científico)? O campos donde los agentes se sienten obligados a hacerse los defensores de lo universal (como el campo intelectual en ciertas tradiciones nacionales —por ejemplo en Francia hoy—). En una palabra, en ciertos campos, en un cierto momento y por un cierto tiempo (es decir, de manera no irreversible), hay agentes que tienen intereses en lo universal. Creo que hay que llevar hasta su límite al historicismo, por una suerte de duda radical, para ver lo que puede realmente ser salvado. Se puede, seguramente, darse la razón universal al comienzo. Creo que vale más ponerla en juego también, aceptar resueltamente que la razón sea un producto histórico cuya existencia y persistencia son el producto de un tipo determinado de condiciones históricas, y determinar históricamente lo que son esas condiciones. Hay una historia de la razón; eso no quiere decir que la razón se reduzca a su historia sino que hay condiciones históricas de aparición de las formas sociales de comunicación que hacen posible la producción de verdad. La verdad es un compromiso de luchas en todo campo. El campo científico llegado a un alto grado de autonomía tiene la particularidad de que no se tiene cierta posibilidad de triunfar en él sino a condición de conformarse a las leyes inmanentes a este campo, es decir de reconocer prácticamente la verdad como *valor* y de respetar los principios y los cánones meto-

dológicos que definen la *racionalidad* en el momento considerado, al mismo tiempo que de comprometer en las luchas de competencia todos los instrumentos específicos acumulados en el curso de las luchas anteriores. El campo científico es un juego en el que hay que armarse de razón para ganar. Sin producir o llamar a superhombres, inspirados en motivaciones radicalmente diferentes a las de los hombres ordinarios, produce y alienta, por su lógica propia, y fuera de toda imposición normativa, formas de comunicación particulares, como la discusión competitiva, el diálogo crítico, etc., que tienden a favorecer en realidad la acumulación y el control del saber. Decir que hay condiciones sociales de la producción de la verdad es decir que hay una política de la verdad, una acción de todos los instantes para defender y mejorar el funcionamiento de los universos sociales donde se ejercen los principios racionales y donde se engendra la verdad.

P. —En la tradición alemana, se tiene esta voluntad de justificar, de fundar, esta inquietud por justificar la crítica, como en Habermas: ¿hay un punto estable, un fundamento, que justifique todos mis pensamientos, que todo el mundo debe reconocer?

R. —Se puede plantear esta cuestión de una vez por todas, al comienzo. Luego, tenerla por resuelta. Por mi parte, creo que es necesario plantearla de manera empírica, histórica. Sin duda, es un poco decepcionante, por menos "radical"... Identificarse con la razón es una posición muy tentadora para todo pensador. En realidad, es necesario arriesgar su posición aun de pensador universal para tener una posibilidad de pensar de manera un poco menos particular. Cuando, en mi último libro, pretendo objetivar a la Universidad, universo del que formo parte y donde se afirman todas las pretensiones a la universalidad, me expongo, más que nunca, a la cuestión del fundamento, de la legitimidad de esta tentativa de objetivación. Esta cuestión que no se me plentea cuando hablo de los kabiles, de los bearneses o de los patrones de la industria, se me plantea en cuanto pretendo objetivar a los profesionales de la objetivación. Trato de plantear la cuestión del fundamento en términos casi positivistas: ¿cuáles son las dificultades particulares que se encuentran cuando se quiere objetivar un espacio en el que se está incluido y cuáles son las condiciones particulares que es necesario llenar para tener posibilidades de superarlas? Y descubro que el interés que se puede tener en objetivar un universo del que se forma parte es un *interés* de absoluto, la pretensión a las ventajas asociadas a la ocupación de un punto de vista absoluto, no relativizable. Eso mismo que se daba el pensador al pretender el pensamiento autofundador. Descubro que uno se vuelve sociólogo, teórico, por tener el punto de vista absoluto, la *teoría*; y que, por tanto tiempo como ella quede ignorada, esta ambición de regalía, divina, es un formidable

principio de error. De suerte que, para escapar aunque sea un poco a lo relativo, es absolutamente necesario abdicar la pretensión al saber absoluto, deponer la corona del filósofo rey. Y descubro también que, en un campo, en un determinado momento, la lógica del juego está hecha de tal manera que ciertos agentes tienen *interés* en lo universal. Y, debo decirlo, pienso que es mi caso. Pero el hecho de saberlo, de saber que invierto en mi investigación pulsiones personales, ligadas a toda mi historia, me da una pequeña posibilidad de saber los límites de mi visión. En una palabra, no se puede plantear en términos absolutos el problema del fundamento: es una cuestión de grado y se pueden construir instrumentos para arrancarse, al menos parcialmente, a lo relativo. El más importante de estos instrumenos es el autoanálisis entendido como conocimiento no solamente desde el punto de vista del erudito, sino también de sus instrumentos de conocimientos en lo que tienen de históricamente determinado. El análisis de la Universidad en su *estructura* y su *historia* es así la más fecunda de las exploraciones del inconsciente. Estimo que habré cumplido bien mi contrato de "funcionario de la humanidad", como decía Husserl, si llego a reforzar las armas de la crítica reflexiva que todo pensador debe llevar contra sí mismo para tener alguna posibilidad de ser racional. Pero, como usted ve, tengo siempre tendencia a transformar los problemas filosóficos en problemas prácticos de política científica: y confirmo así la oposición que hacía Marx, en el *Manifiesto*, entre los pensadores franceses que piensan siempre políticamente y los pensadores alemanes que plantean cuestiones universales y abstractas "sobre la realización de la naturaleza humana"...

Puntos de referencia[3]

P. —En la sociología de hoy coexisten varias "escuelas", con paradigmas y métodos diferentes, cuyos partidarios discuten a veces violentamente. Usted intenta en sus trabajos superar esas oposiciones. ¿Puede decirse que el compromiso de sus investigaciones es el de desarrollar una síntesis que conduzca a una nueva sociología?

R. —La sociología de hoy está llena de falsas oposiciones, que mi trabajo me lleva a menudo a superar, sin que yo me proponga esta superación como proyecto. Esas oposiciones son divisiones reales del campo sociológico; tienen un fundamento social, pero ningún fundamento científico. Tomemos las más evidentes, como la oposición entre teóricos y empiristas, o bien entre subjetivistas y objetivistas, o aun entre el estructuralismo y ciertas formas de fenomenología. Todas estas oposiciones (y hay muchas otras) me parecen completamente ficticias y al mismo tiempo peligrosas, porque conducen a mutilaciones. El ejemplo más típico es la oposición entre un enfoque que puede *llamarse* estructuralista, que tiende a captar relaciones objetivas, independientes de las conciencias y de las voluntades individuales, como decía Marx, y un procedimiento fenomenológico, interaccionista o etnometodológico que tiende a captar la experiencia que los agentes hacen realmente de las interacciones, de los contactos sociales, y la contribución que aportan a la construcción mental y práctica de las realidades sociales. Muchas de esas oposiciones deben una parte de su existencia al esfuerzo por constituir en teoría las posturas ligadas a las posesión de formas diferentes de capital cultural. La sociología, en su estado actual, es una ciencia de gran ambición, y las maneras legítimas de practicarla son extremadamente diversas. Se puede hacer coexistir bajo el nombre de sociólogo a personas que hacen análisis estadísticos, otras que elaboran modelos matemáticos, otras que describen situaciones concretas, etcétera. Todas estas competencias están raramente reunidas en un solo hombre, y una de las razones de las

[3] Entrevista con J. Heilbron y B. Maso, publicada en holandés, en *Sociologisch tijdschrift*, Amsterdam, X, 2, octubre de 1983.

divisiones que se tienden a constituir en oposiciones teóricas, es el hecho de que los sociólogos pretenden imponer como la única manera legítima de hacer sociología la que les es más accesible. Casi inevitablemente "parciales", tratan de imponer una definición parcial de su ciencia: pienso en esos censores que hacen un uso represivo o castrador de la referencia a lo empírico (aun cuando no practiquen por sí mismos la investigación empírica) y que, bajo apariencia de valorizar la prudencias modesta contra las audacias teóricas, piden a la epistemología del resentimiento que sostiene la metodología positivista, justificaciones para decir que no hay que hacer lo que ellos mismos no saben hacer para imponer a los otros sus propios límites. Dicho de otro modo, pienso que una buena parte de los trabajos de "teoría" o de "metodología" no son sino ideologías justificadoras de una forma particular de competencia científica. Y un análisis del campo de la sociología mostraría sin duda que hay una fuerte correlación entre el tipo de capital del que disponen los diferentes investigadores y la forma de sociología que defienden como la única legítima.

P. —¿En este sentido usted dice que la sociología de la sociología es una de las condiciones primeras de la sociología?

R. —Sí, pero la sociología de la sociología tiene también otras virtudes. Por ejemplo, el principio simple según el cual cada ocupante de una posición tiene interés en ver los límites de los ocupantes de las otras posiciones, permite sacar ventaja de la crítica de la cual se puede ser objeto. Si se toman, por ejemplo, las relaciones entre Weber y Marx, *que fueron siempre estudiadas escolarmente, se puede mirarlas de* otra manera y preguntarse en qué y por qué un pensador permite ver la verdad del otro y recíprocamente. La oposición entre Marx, Weber y Durkheim tal como es ritualmente invocada en los cursos y las disertaciones enmascara que la unidad de la sociología está quizás en este espacio de posiciones posibles cuyo antagonismo, aprehendido como tal, propone la posibilidad de su propia superación. Es evidente, por ejemplo, que Weber vio lo que Marx no veía, pero también que Weber podía ver lo que Marx no veía porque Marx había visto lo que había visto. *Una de las grandes dificultades en sociología es que a menudo es* necesario inscribir en la ciencia aquello contra lo cual se construyó en un primer tiempo la verdad científica. Contra la ilusión del Estado árbitro, Marx construyó la noción del Estado como instrumento de dominación. Pero, contra el desencanto que opera la crítica marxista, hay que preguntarse, con Weber, cómo el Estado, siendo lo que es, llega a imponer el reconocimiento de su dominación y si no hay que inscribir en el modelo aquello contra lo cual se construyó el modelo, es decir la representación espontánea del Estado como legítima. Y puede *operarse la misma integración de autores en apariencia antagonis-*

tas a propósito de la religión. No por amor a la paradoja diré que Weber realizó la intención marxista (en el mejor sentido de la palabra) en terrenos en los que Marx no la había realizado. Pienso en particular en la sociología religiosa, que está lejos de ser el punto fuerte de Marx. Weber hizo una verdadera economía política de la religión; más exactamente, dio todo su poder al análisis materialista del hecho religioso sin destruir el carácter propiamente simbólico del fenómeno. Cuando plantea por ejemplo que la Iglesia se define por el monopolio de la manipulación legítima de los bienes de salvación, lejos de proceder a una de esas transferencias puramente metafóricas del lenguaje económico que se practicó mucho en Francia en los últimos años, produce un efecto de conocimiento extraordinario. Puede hacerse este tipo de ejercicio a propósito del pasado, pero también a propósito de las oposiciones presentes. Como acabo de decir, cada sociólogo tendría interés en escuchar a sus adversarios en la medida misma en que éstos tienen interés en ver lo que él no ve, los límites de su visión, que por definición se le escapan.

P. —Desde hace años, "la crisis de la sociología" es un tema de privilegio entre los sociólogos. Aun recientemente se ha señalado "el estallido del medio sociológico" ¿En qué medida esta "crisis" es una crisis científica?

R. —Me parece que la situación actual, que, en efecto, es a menudo descrita como situación de crisis, es completamente favorable al progreso científico. Pienso que la ciencia social, por prurito de respetabilidad, por aparecer y aparecerse como una ciencia como las otras, había elaborado un falso "paradigma". Es decir que, finalmente, la especie de alianza estratégica de Columbia y Harvard, el triángulo *Parsons, Merton* y Lazarsfeld sobre el cual reposó durante años la ilusión de una ciencia social unificada, especie de holding intelectual que llevó una estrategia de dominación casi consciente, se hundió, y creo que es un progreso considerable. Y bastaría para verificarlo ver quién grita por la crisis. Son en mi opinión aquellos que fueron los beneficiarios de esta estructura monopolista. Es decir que en todo campo —en el campo sociológico como en los otros—, hay una lucha por el monopolio de la legitimidad. Un libro como el de Thomas Kuhn sobre las revoluciones científicas hizo el efecto de una revolución epistemológica a los ojos de ciertos sociólogos estadounienses (cosa que no era en absoluto, a mi modo de ver) porque sirvió como instrumento de combate contra ese falso paradigma que un cierto número de personas, ubicadas en posición intelectualmente dominante por el hecho de la dominación económica y política de su nación y de su posición en el campo universitario, habían logrado hacer reconocer ampliamente en el mundo.

Sería necesario analizar en detalle la división del trabajo de dominación que se había instituido. Existía por una parte una teoría ecléctica fundada en una reinterpretación selectiva de la herencia europea y destinada a hacer de modo que la historia de las ciencias comenzase en Estados Unidos. En cierto modo, Parsons fue a la tradición sociológica lo que Cicerón había sido a la filosofía griega: toma los autores de origen, los traduce en un lenguaje un poco más flexible, produciendo un mensaje sincrético, una combinación académica de Weber, Durkheim y Pareto —pero evidentemente no de Marx. Por otro lado, estaba el empirismo vienés de Lazarsfeld, especie de neopositivismo de pocas luces, relativamente ciego al plano teórico. En cuanto a Merton, entre los dos, ofrecía pequeñas aclaraciones escolares, pequeñas síntesis simples y claras, con sus teorías de mediano alcance. Era un verdadero reparto de competencias en el sentido jurídico del término. Y todo esto formaba un conjunto *socialmente* muy poderoso, que podía hacer creer en la existencia de un "paradigma" como en las ciencias de la naturaleza. Aquí interviene lo que llamo "el efecto Gerschenkron": Gerschenkron explica que el capitalismo no tuvo nunca en Rusia la forma que tomó en otros países por el simple hecho de que comenzó con un cierto retardo. Las ciencias sociales deben un gran número de sus características y de sus dificultades al hecho de que, también ellas, comenzaron después que las otras, de modo que, por ejemplo, pueden utilizar consciente o inconscientemente el modelo de las ciencias más avanzadas para simular la cientificidad.

En los años 1950-1960, se simuló la unidad de la ciencia, como si no hubiese ciencias sino cuando hay unidad. Se reprocha a la sociología ser dispersa, ser conflictiva. Y de tal modo se ha hecho interiorizar a los sociólogos la idea de que no son científicos porque están en conflicto, en *controversia*, que tienen la nostalgia de esta unificación, verdadera o falsa. En realidad, el falso paradigma de la costa Este de Estados Unidos era una suerte de ortodoxia... Simulaba la *communis doctorum opinio* que no es propia de la ciencia, sobre todo en sus comienzos, sino de una Iglesia medieval o de una institución jurídica. En muchos casos, el discurso sociológico de los años 50 a 60 lograba el *tour de force* consistente en hablar del mundo social como si no se hablara de él. Era un discurso de denegación, en el sentido de Freud, que respondía a la demanda fundamental de los dominantes en materia de discursos sobre el mundo social, que es una demanda de distanciación, de neutralización. Basta con leer las revistas estadounidenses de los años 50: la mitad de los artículos estaban consagrados a la anomia, a las variaciones empíricas o seudoteóricas sobre los conceptos fundamentales de Durkheim, etc. Era una especie de chochez escolar y vacía sobre el mundo social, con muy poco material empírico. Lo que me chocaba, en particular, en autores muy diferentes, era el uso de conceptos ni concretos ni abstractos, conceptos que no se puede compren-

der si no se tiene una idea del referente concreto que tienen en la cabeza los que los emplean. Pensaban *jet sociologist* y decían "profesor universalista". La irrealidad del discurso alcanzaba puntos culminantes. Felizmente, había excepciones, como la Escuela de Chicago, que hablaba de los *slums*, de *Street Corner Society*, que describía las bandas, o los medios homosexuales, en suma, medios de personas reales... Pero, en el pequeño triángulo Parsons-Lazarsfeld-Merton, no se veía nada.

Así, para mí, la "crisis" de cual se habla hoy es la crisis de una ortodoxia, y la proliferación de las herejías es en mi opinión un progreso hacia la cientificidad. No por azar la imaginación científica se encontró liberada, si todas las posibilidades que ofrece la sociología se han abierto nuevamente. Toca ahora enfrentarse nuevamente en un campo de luchas, que tienen algunas posibilidades de volverse luchas científicas, es decir confrontaciones reguladas tales que es necesario ser un científico para triunfar en ellas: ya no se podrá triunfar únicamente disertando vagamente sobre *ascription/achievement* y sobre la anomia, o presentando cuadros estadísticos teóricamente, por lo tanto empíricamente mal construidos sobre la "alienación" de los *workers* (...)

P. —En la sociología, hay una tendencia muy grande a la especialización, a veces excesiva. ¿Es también un aspecto del efecto Gerschenkron del que acaba de hablar?

R. —Absolutamente. Se quiere imitar a las ciencias avanzadas donde las personas tienen objetos de investigación muy precisos y muy pequeños. Esta especialización excesiva que exalta el modelo positivista, por una especie de sospecha con respecto a toda ambición general, percibida como un vestigio de la ambición globalizante de la filosofía. En realidad, estamos todavía en una fase en la cual es absurdo separar, por ejemplo, la sociología de la educación y la sociología de la cultura. ¿Cómo puede hacerse sociología de la literatura o sociología de la ciencia sin referencia a la sociología del sistema escolar? Por ejemplo, cuando se hace una historia social de los intelectuales, se olvida casi siempre tomar en cuenta la evolución estructural del sistema escolar, que puede conducir a efectos de "superproducción" de diplomados, inmediatamente retraducidos al campo intelectual, tanto al nivel de la producción —con la aparición, por ejemplo, de una "bohemia" social e intelectualmente subversiva— como al nivel del consumo —con la transformación cuantitativa y cualitativa del público de lectores—. Evidentemente, esta especialización responde también a intereses. Es cosa bien conocida: por ejemplo, en un artículo sobre la evolución del derecho en Italia en la Edad Media, Gerschenkron muestra que, desde que los juristas conquistaron su autonomía con respecto a

los príncipes, cada uno comenzó a dividir la especialidad de manera de *ser el primero en su pueblo más que el segundo en Roma*. Los dos efectos reunidos hicieron que se haya especializado en forma excesiva, que se haya descalificado toda investigación relativamente general, olvidando que en las ciencias de la naturaleza, Leibniz, aun hasta Poincaré, los grandes eruditos eran a la vez filósofos, matemáticos, físicos.

P. —Como muchos sociólogos, usted no es particularmente indulgente con los filósofos. Sin embargo, se refiere a menudo a filósofos como Cassirer o Bachelard, que en general son descuidados por los sociólogos.

R. —Me sucede efectivamente atacar a los filósofos, porque espero mucho de la filosofía. Las ciencias sociales son a la vez modos de pensamiento nuevos, a veces directamente en competencia con la filosofía (pienso en toda la ciencia del Estado, de la política, etc.), y también objetos de pensamiento donde la filosofía podría encontrar materia para la reflexión. Una de las funciones de los filósofos de la ciencia podría ser proveer a los sociólogos de los instrumentos para defenderse contra la imposición de una epistemología positivista que es un aspecto del efecto Gerschenkron. Por ejemplo, cuando Cassirer describe la génesis del modo de pensamiento y de los conceptos que son puestos en práctica por la matemática o la física modernas, desmiente completamente la visión positivista al mostrar que las ciencias más avanzadas no han podido constituirse, y eso en fecha muy reciente, sino privilegiando las relaciones con respecto a las sustancias (como las fuerzas de la física clásica). Muestra al mismo tiempo que lo que se nos ofrece bajo el nombre de metodología científica no es sino una representación ideológica de la manera legítima de hacer la ciencia que no corresponda a nada real en la práctica científica.

Otro ejemplo. Sucede, sobre todo en la tradición anglosajona, que se reprocha al investigador emplear conceptos que funcionan como "postes indicadores" (*signposts*) que señalan fenómenos dignos de atención pero que quedan a veces oscuros e imprecisos, aun si son sugerentes y evocadores. Creo que algunos de mis conceptos (pienso por ejemplo en reconocimiento y desconocimiento) entran en esta categoría. Podría invocar para mi defensa a todos los "pensadores", tan claros, tan transparentes, tan tranquilizadores, que hablaron del simbolismo, de la comunicación, de la cultura, de las relaciones entre cultura e ideología, y todo lo que oscurecía, ocultaba, rechazaba, esta "oscura claridad". Pero podría también y sobre todo apelar a aquellos que, como Wittgenstein, dijeron la virtud heurística de los conceptos abiertos y que denunciaron el "efecto de cierre" de las nociones demasiado bien construidas, de las "definiciones previas" y otros falsos rigores de la metodología positivista. Una vez más, una epistemología realmen-

te rigurosa podría liberar a los investigadores del efecto de imposición que ejerce sobre la investigación una tradición metodológica a menudo invocada por los investigadores más mediocres para "limar las uñas de los leoncitos", como decía Platón, es decir para humillar y rebajar las creaciones y las innovaciones de la imaginación científica. Así, pienso que se puede tener una impresión de "imprecisión" frente a ciertas nociones que he forjado cuando se las considera como el producto de un trabajo conceptual, mientras que me he empeñado en hacerlas funcionar en los análisis empíricos en lugar de dejarlas "dar vueltas en el vacío"; cada una de ellas (pienso, por ejemplo, en la noción de campo) es, bajo una forma condensada, un programa de investigaciones y un principio para evitar todo un conjunto de errores. Los conceptos pueden —y, en cierta medida, deben— quedar abiertos, provisorios, lo que no quiere decir vagos, aproximativos o confusos: toda verdadera reflexión sobre la práctica científica atestigua que esta *apertura* de los conceptos, que hace su carácter "sugestivo", por lo tanto su incapacidad de producir efectos científicos (al hacer ver cosas no vistas, al sugerir investigaciones para hacer, y no solamente comentarios) es lo propio de todo pensamiento científico que se está haciendo, por oposición a la ciencia ya hecha sobre la que reflexionan los metodólogos y todos aquellos que inventan después de la batalla reglas y métodos más perjudicales que útiles. La contribución de un investigador puede consistir, en más de un caso, en llamar la atención sobre un problema, sobre algo que no había sido visto por demasiado evidente, demasiado claro, proque "saltaba a los ojos". Por ejemplo, los conceptos de reconocimiento y desconocimiento fueron introducidos al principio para nombrar algo que está ausente en las teorías del poder, o designado solamente de manera muy rudimentaria (el poder viene de abajo, etc.). Designan efectivamente una dirección de investigación. Así concibo mi trabajo sobre la forma que toma el poder en la Universidad como una contribución al análisis de los mecanismos objetivos y subjetivos a través de los cuales se ejercen los efectos de imposición simbólica, de reconocimiento y de desconocimiento. Una de mis intenciones, en el uso que hago de estos conceptos, es abolir la distinción escolar entre conflicto y consenso que impide pensar todas las situaciones reales donde la sumisión consensual se verifica en y por el conflicto. ¿Cómo se me podría atribuir una filosofía del consenso? Sé bien que los dominados, hasta en el sistema escolar, se oponen, y resisten (hice conocer en Francia los trabajos de Willis). Pero se exaltaron de tal manera, en cierta época, las luchas de los dominados (hasta el punto de que "en lucha" había terminado por funcionar como una suerte de *epíteto homérico*, susceptible de ser aplicado a todo lo que se mueve, mujeres, estudiantes, dominados, trabajadores, etc.), que se terminó por olvidar algo que todos aquellos que vieron de cerca perfectamente, es decir que los dominados son dominados *también* en su cerebro. Es esto lo que quiero recordar al recurrir a nociones como reconocimiento y desconocimiento.

P. —Insiste sobre el hecho de que la realidad social es de lado a lado historia. ¿Cómo se sitúa con respecto a los estudios históricos, y por qué emplea tan poco una perpectiva de larga duración?

R. —En el estado actual de la ciencia social, la historia de larga duración es, pienso, uno de los lugares privilegiados de la filosofía social. En los sociólogos, eso da lugar muy a menudo a consideraciones generales sobre la burocratización, sobre los procesos de racionalización, la modernización, etc., que aportan mucha ventaja social a sus autores y poco provecho científico. En realidad, para hacer sociología como yo la concibo, era necesario renunciar a estas ventajas. La historia que yo necesitaría para mi trabajo, muy a menudo, no existe. Por ejemplo, me planteo en este momento el problema de la invención del artista o del intelectual modernos. ¿Cómo se autonomizan poco a poco el artista o el intelectual, y conquistan su libertad? Para responder a esta pregunta de manera rigurosa, hay que hacer un trabajo extremadamente difícil. El trabajo histórico que debería permitir comprender la génesis de las estructuras tal como pueden ser observadas en un momento dado en tal o cual campo es muy difícil de realizar, porque no puede contentarse ni con vagas generalizaciones fundadas sobre *algunos* documentos obtenidos de manera errática ni con pacientes compilaciones documentales o estadísticas que dejan a menudo vacíos sobre lo esencial. Por lo tanto, una sociología plenamente realizada debería evidentemente englobar una historia de las estructuras que son la finalización en un momento dado de todo el proceso histórico. Esto bajo pena de naturalizar las estructuras y de dar, por ejemplo, un estado de la distribución de los bienes o de los servicios entre los agentes (piense por ejemplo en las prácticas deportivas, pero lo mismo valdría para las preferencias en materia de cine) como la expresión directa y, si puedo decir, "natural" de las disposiciones asociadas a las diferentes posiciones en el espacio social (es lo que hacen aquellos que quieren establecer una relación necesaria entre una "clase" y un estilo pictórico o un deporte). Se trata de hacer una historia estructural que encuentre en cada estado de la estructura a la vez el producto de las luchas anteriores para transformar o conservar la estructura, y el principio de las transformaciones ulteriores, a través de las contradicciones, las tensiones, las relaciones de fuerza que la constituyen. Es un poco lo que hice para dar cuenta de las transformaciones sobrevenidas en el sistema escolar desde hace algunos años. Lo remito al capítulo de *La distinction* titulado "Clasificación, desclasificación, reclasificación", donde están analizados los efectos sociales de los cambios de relaciones entre el campo escolar y el campo social. La es-

cuela es un campo que, más que ningún otro, está orientado hacia su propia reproducción, por el hecho, entre otras razones, de que los agentes tienen el dominio de su propia reproducción. Siendo así, el campo escolar es sometido a fuerzas externas. Entre los factores más poderosos de la transformación del campo escolar (y más generalmente, de todos los campos de producción cultural) está lo que los durkheimianos llamaban los efectos morfológicos: el aflujo de clientelas más numerosas (y también culturalmente más desprovistas) que entraña toda clase de cambios a todos los niveles. Pero, en realidad, para comprender los efectos de los cambios morfológicos, es necesario tomar en cuenta toda la lógica del campo, las luchas internas del cuerpo, la lucha entre los profesores —el conflicto de las facultades de Kant—, las luchas en el seno de cada facultad, entre los grados, los diferentes niveles de la jerarquía profesoral, las luchas también entre las disciplinas. Estas luchas adquieren una eficacia transformadora mucho más grande cuando se encuentran con procesos externos: por ejemplo, en Francia como en muchos países, las ciencias sociales, la sociología, la semiología, la lingüística, etc. que en sí mismas introducen una forma de subversión contra la vieja tradición de las "humanidades clásicas", de la historia literaria, de la filología, o aun de la filosofía, encontraron un refuerzo en el número masivo de estudiantes que se dirigieron a ellas, lo que significó un acrecentamiento del número de asistentes, jefes de trabajos, etc. y al mismo tiempo, conflictos en el interior del cuerpo de los cuales las revueltas de mayo del 68 son, por una parte, la expresión. Se ve cómo los principios permanentes de cambio, las luchas internas, se vuelven eficientes cuando las demandas internas del bajo clero, de los asistentes, siempre llevados a reinvindicar el derecho al sacerdocio universal, se encuentran con las demandas de los laicos, de los estudiantes, a menudo ligadas ellas mismas, en el caso del sistema escolar, a un excedente de productos del sistema escolar, a una "superproducción" de diplomas. En suma, no hay que acordar una especie de eficacia mecánica a los factores morfológicos: además de que éstos reciban su eficacia específica de la estructura misma del campo en el cual se ejercen, al aumento del número está ligado él mismo a los cambios profundos de la percepción que los agentes, en función de sus disposiciones, tienen de los diferentes productos (establecimientos, especialidades, diplomas, etc.) ofrecidos por la institución escolar, y al mismo tiempo, de la demanda escolar, etc. Así, para tomar un ejemplo extremo, todo lleva a pensar que los obreros que, en Francia, no utilizaban prácticamente la enseñanza secundaria, comenzaron a volverse usuarios a partir de los años 60, en un principio evidentemente por razones jurídicas, con la escolaridad obligatoria hasta los 16 años, etc., pero también porque, para conservar su posición, que no es la más baja, para evitar caer en el subproletariado, les era necesario poseer un mínimo de instrucción. Pienso que la relación con los inmigrados está presente en la relación con el sistema escolar; y, poco a poco, toda la estructura social. En suma, los cambios ocurridos en el campo escolar se definen en la relación entre la estructura del campo escolar y los cambios externos que determinaron transformaciones decisivas en la relación de las familias con la escuela. Aquí una vez más, para escapar al discurso vago sobre la influencia de los "factores económicos", es necesario comprender cómo los cambios económicos se retraducen en cambios de los usos sociales que pueden hacer de la Escuela las familias afectadas por estos cambios —por ejemplo, la crisis del pequeño comercio, del pequeño artesano o de la pequeña agricultura—. Así, uno de los fenómenos completamente nuevos, es el hecho de que las categorías sociales que, como los campesinos, los artesanos o los pequeños comerciantes, utilizan muy poco la institución escolar, se pusieron a utilizarlas por las necesidades de la reconversión que les imponían los cambios económicos, es decir, cuando debieron salir de condiciones en las cuales tenían el dominio completo de su reproducción social —por la transmisión directa del patrimonio: por ejemplo, en la enseñanza técnica, se encuentra una proporción muy elevada de hijos de comerciantes y de artesanos que buscan en la institución escolar una base de reconversión. Ahora, esta suerte de intensificación de la utilización de la Escuela por categorías que la utilizaban poco, plantea problemas a las categorías que eran grandes usuarios y que, para mantener las distancias, debieron intensificar sus inversiones educativas. Habrá por lo tanto una respuesta por la intensificación de la demanda en todas las categorías que esperan de la Escuela su reproducción; la ansiedad concerniente al sistema escolar se acrecentará (se tienen mil índices de ello, de los cuales el más significativo es una nueva forma de utilización de la enseñanza privada). Hay cambios en cadena, una especie de dialéctica de la puja en la utilización de la Escuela. Todo está terriblemente ligado. Lo que hace la dificultad del análisis. Son procesos en red que se reducen a procesos lineales. Para aquellos que, en la generación precedente, tenían un monopolio en los niveles más elevados, en la enseñanza superior, las grandes escuelas, etc., esta suerte de intensificación generalizada de la utilización de la institución escolar plantea problemas muy difíciles, obligando a inventar toda clase de estrategias; si bien estas contraindicaciones son un factor extraordinario de innovación. El modo de reproducción escolar es un modo de reproducción estadístico. Lo que se reproduce es una fracción relativamente constante de la clase (en el sentido lógico del término). Pero la determinación de los individuos que caerán y la de aquellos que serán salvados no depende más únicamente de la familia. Ahora bien, la familia se interesa por individuos precisos. Si se le dice: el 90% en el conjunto serán salvados, pero no habrá ninguno de los tuyos, eso no le gusta en absoluto. Por lo tanto, hay una contradicción entre los intereses específicos de la fami-

lia como cuerpo y los "intereses colectivos de la clase" (todo esto entre comillas, para ir de prisa). En consecuencia, los intereses propios de la familia, los intereses de los padres que no quieren ver caer a sus hijos debajo de su nivel, los intereses de los hijos que no quieren ser desclasados, que sentirán el fracaso con más o menos resignación o rebelión según su origen, conducirán a estrategias extremadamente diversas, extraordinariamente inventivas, que tienen por fin mantener la posición. Esto es lo que muestra el análisis que hice del movimiento de mayo: los lugares donde se observa más rebelión en mayo del 68 son los lugares donde la discordancia entre las aspiraciones de estatus ligadas a un origen social elevado y el logro escolar es máximo. Es el caso, por ejemplo, de una disciplina como la sociología que fue uno de los altos lugares de la rebelión (la explicación primera es decir que la sociología en tanto ciencia es subversiva). Pero este desfasaje entre las aspiraciones y los resultados, que es un factor de subversión, es inseparablemente un factor de innovación. No por casualidad buen número de los líderes de mayo del 68 fueron grandes innovadores en la vida intelectual y en otras cosas. Las estructuras sociales no son mecánicas. Por ejemplo, las personas que no obtienen los títulos para acceder al puesto que les estaba de alguna manera estatutariamente asignado —los que se llaman "fracasados"— trabajarán para cambiar el puesto de modo de hacer desaparecer la diferencia entre el puesto esperado y el puesto ocupado. Todos los fenómenos de "superproducción de diplomas" y de "devaluación de títulos" (hay que emplear estas palabras con prudencia) son factores de innovación mayores porque las contradicciones que de ellos resultan engendran el cambio. Siendo así, los movimientos de rebelión de privilegiados son de una ambigüedad extraordinaria: estas personas son terriblemente contradictorias y, en su subversión misma a la institución, tratan de conservar las ventajas asociadas a un estado anterior de la institución. En toda la tradición del análisis del nazismo se cargó mucho a los pequeños comerciantes, almaceneros racistas, imbéciles, etc. En cuanto a mí pienso que aquellos que Weber llamaba los "intelectuales proletaroides", que son personas muy desgraciadas y muy peligrosas, desempeñaron un papel muy importante y terriblemente funesto en todas las violencias históricas, se trate de la Revolución cultural china, las herejías medievales, los movimientos prenazis o nazis, o aun la Revolución francesa (como lo mostró Robert Darnton a propósito de Marat, por ejemplo). Asimismo había terribles ambigüedades en el movimiento de mayo del 68, y la cara reidera, inteligente y un poco carvanalesca, encarnada por Daniel Cohn-Bendit, enmascaró a otro rostro, mucho menos gracioso y simpático, del movimiento: el resentimineto está siempre listo para colarse en la menor brecha que se le abre... Ya lo ve, he sido muy explícito, y respondí con un análisis concreto a una pregunta "teórica". No es totalmente voluntario, pero lo asumo. Por dos razones. He podido así hacer ver que mi concepción de la historia, y en particular de la historia de la institución escolar, no tiene nada que ver con la imagen, absurda, "esloganizada", que se le da a veces, a partir, supongo, del solo conocimiento de la palabra "reproducción": pienso, al contrario, que las contradicciones específicas del modo de reproducción con componente escolar son uno de los factores de cambio más importantes de las sociedades modernas. En segundo lugar, quería dar una intuición concreta por el hecho de que, como lo saben todos los buenos historiadores, las alternativas desiderativas, estructura e historia, reproducción y conservación, o, en otra dimensión, condiciones estructurales y motivaciones singulares de los agentes, impiden construir la realidad en su complejidad. *Me parece en particular que* el modelo que propongo de la relación entre los habitus y los campos provee la única manera rigurosa de reintroducir a los agentes singulares y sus acciones singulares sin caer en la anécdota sin pies ni cabeza de la historia de los acontecimientos.

P. —En las relaciones entre las ciencias sociales, la economía ocupa una posición central. ¿Cuáles son, según usted, los aspectos más importantes en las relaciones entre sociología y economía?

R. —Sí, la economía es una de las referencias dominantes para la sociología. En primer término, porque la economía está ya en la sociología en una gran parte a través de la obra de Weber, que transfirió numerosos esquemas de pensamiento tomados de la economía en el terreno de la religión especialmente. Pero no todos los sociólogos tienen la vigilancia y la competencia teórica de Max Weber y la economía es una de las mediaciones a través de las cuales se ejerce el efecto Gerschenkron, del cual ella es, *por otra parte*, la *primera víctima*, especialmente a través de un uso, a menudo absolutamente desrealizante, de los modelos matemáticos.

Para que la matemática pueda servir como instrumento de generalización, que permite, al formalizar, liberarse de los casos particulares, es necesario comenzar por construir el objeto según la lógica específica del universo en cuestión. Lo que supone una ruptura con el pensamiendo deductivista que castiga a menudo, hoy, en ciencias sociales. La oposición entre el paradigma de la *Rational Action Theory* (RAT) como dicen sus defensores, y el que yo propongo, con la teoría del habitus, hace pensar en la que establece Cassirer, en *La philosophie des lumières*, entre la tradición cartesiana que concibe el método racional como un proceso que conduce de los principios a los hechos, y la tradición newtoniana de las *Regulae philosophandi* que preconiza el abandono de la deducción pura en provecho del análisis que parte de los fenómenos para remontar hacia los principios y hacia la fórmula matemática capaz de proveer la descripción completa de los

hechos. Todos los economismas, y Becker mismo, recusarían sin duda la idea de construir una teoría económica a priori. Sin embargo, la epidemia de lo que los filósofos de la Escuela de Cambridge llamaban *morbus mathematicus* hace estragos, y mucho más allá de la economía. Y dan ganas de apelar, contra este deductivismo anglosajón, que puede marchar a la par con su positivismo, al "método estrictamente histórico", como decía el Locke del *Essay on Human Understanding*, que el empirismo anglosajón oponía a Descartes. Los deductivistas, entre los cuales se podría alinear la lingüística chomskyana, dan a menudo la impresión de jugar con modelos formales, prestados de la teoría de los juegos, por ejemplo, o de las ciencias físicas, sin gran preocupación por la realidad de las prácticas o de los principios reales de su producción. Sucede aun que, al jugar a la competencia matemática como otros juegan a una cultura literaria o artística, parecen buscar desesperadamente el objeto concreto al que tal o cual modelo formal se pueda aplicar. Sin duda los modelos de simulación pueden tener una función heurística, al permitir imaginar modos de funcionamiento posibles. Pero aquellos que los construyen se abandonan a menudo a la tentación dogmática que Kant denunciaba ya en los matemáticos y que lleva a pasar del modelo de la realidad a la realidad del modelo. Olvidando las abstracciones que debieron operar para producir su artefacto teórico, lo dan por una explicación adecuada y completa; o bien pretenden que la acción cuyo modelo han construido tiene por principio este modelo. Más generalmente, buscan imponer universalmente la antropología que frecuenta en estado implícito todo el pensamiento económico.

Por eso pienso que no es posible apropiarse de ciertas adquisiciones científicas de la economía sino haciéndolas sufrir una completa reinterpretación, como lo hice para las noción de oferta y de demanda, y rompiendo con la filosofía subjetivista e intelectualista de la acción económica que les es solidaria y que es el verdero principio del éxito social de la *Rational Action Theory* o del "individualismo metodológico" que es su versión francesa. Es el caso, por ejemplo, de la noción de interés que introduje en mi trabajo, entre otras razones para romper con la visión narcisista según la cual sólo ciertas actividades, las actividades literarias, religiosas, filosóficas, etc., en una palabra, todas las prácticas por las que viven los intelectuales y de las cuales viven (sería necesario agregar las actividades militantes, en política o más allá de ella), escaparían a toda determinación. A diferencia del interés natural, ahistórico y genérico, de los economistas, el interés, está para mí en la inversión en un juego, cualquiera que sea, que es la condición de la entrada en este juego y que es a la vez creada y reforzada por el juego. Hay por lo tanto tantas formas de interés como campos. Lo que explica que las inversiones que algunos comprometen en ciertos juegos, en el campo artístico, por ejemplo, aparezcan como de-

sinteresadas cuando son percibidas por alguno cuyas inversiones, cuyos intereses están colocados en otro juego, en el campo económico por ejemplo (pudiendo aparecer estos intereses económicos como no interesantes a aquellos que han colocado sus inversiones en el campo artístico). Es necesario determinar en cada caso empíricamente las condiciones sociales de producción de ese interés, su contenido específico, etcétera.

P. —Se le reprochaba en cierta época, alrededor de 1968, no ser marxista. Se le reprocha hoy, son los mismos muy a menudo, ser aún marxista o demasiado marxista. ¿Podría precisar o definir su relación con la tradición marxista, con la obra de Marx, y especialmente en lo que concierne al problema de las clases sociales?

R. —He recordado a menudo, especialmente a propósito de mi relación con Max Weber, que se puede pensar con un pensador contra ese pensador. Por ejemplo, construí la noción de campo a la vez *contra* Weber y *con* Weber, al reflexionar sobre el análisis que él propone de las relaciones entre sacerdote, profeta y hechicero. Decir que se puede pensar a la vez con y contra un pensador es contradecir radicalmente la lógica clasificatoria en la cual se tiene costumbre —casi en todas partes, ay, pero sobre todo en Francia— de pensar la relación con los pensamientos del pasado. Por Marx, como decía Althusser, o contra Marx. Pienso que se puede pensar con Marx contra Marx o con Durkheim contra Durkheim, y también, seguramente, con Marx y Durkheim contra Weber, y recíprocamente. Es así como marcha la ciencia.

En consecuencia, ser marxista o no serlo es una alternativa religiosa y de ningún modo científica. En términos de religión, o se es musulmán o no se es, o se hace profesión de fe, la *chahada*, o no se la hace. La frase de Sartre según la cual el marxismo es la filosofía insuperable de nuestro tiempo no es sin duda la más inteligente de un hombre, por lo demás, muy inteligente. Hay quizá filosofías insuperables, pero no hay ciencia insuperable. Por definición, la ciencia está hecha para ser superada. Y Marx reivindicó bastante el título de sabio para que el único homenaje a rendírsele sea el de servirse de lo que él hizo y de lo que los otros hicieron con lo que él hizo para sobrepasar lo que él creyó hacer.

Al estar el problema considerado como arreglado, el caso particular de las clases sociales es, con toda evidencia, particularmente importante. Es cierto que, si hablamos de clase, es esencialmente gracias a Marx. Y se podría aun decir que, si hay alguna cosa como clases en la realidad, es en gran parte gracias a Marx, o más exactamente, al efecto de teoría ejercido por la obra de Marx. Siendo así, no diré por eso que la teoría de las clases de Marx me satisfaga. Si no, mi trabajo no tendría ningún sentido. Si recité *Diamat*, o desarrollé una for-

ma cualquiera de ese *basic marxism* que hizo furor en Francia, y en el mundo (E. P. Thompson hablaba de *French flu...*), en los años 70, en una época en que se me reprochaba más bien ser weberiano o durkheimiano, es probable que hubiera tenido mucho éxito en las universidades, porque es más fácil de comentar, pero pienso que mi trabajo no hubiera merecido, a mi modo de ver al menos, una hora de reflexión. A propósito de las clases, quise romper con la visión realista que las personas tienen comúnmente en ellas y que conduce a preguntas del género: ¿los intelectuales son burgueses o pequeño-burgueses? Es decir, preguntas de límite, de frontera, preguntas que se regulan en general por actos jurídicos. *Por otra parte, existieron* situaciones en las cuales la teoría marxista de las clases sirvió para soluciones jurídicas que, a veces, eran ejecuciones: según que se fuera kulak o no, se podía perder la vida o salvarla. Y pienso que, si el problema teórico está planteado en esos términos, es que queda ligado a una intención inconsciente de clasificar, de catalogar, con todo lo que pueda seguirse de ello. Quise romper con la representación realista de la clase como grupo bien delimitado, que existe en la realidad como realidad compacta, bien recortada, de modo que se sepa si hay dos clases o más, o hasta cuántos pequeño-burgueses hay; aun muy recientemente se contaron, en nombre del marxismo, los pequeño-burgueses franceses, y casi de a uno, ¡sin redondear!... Mi trabajo consistió en decir que las personas están situadas en un espacio social, que no son de cualquier parte, es decir intercambiables, como lo pretenden aquellos que niegan la existencia de las "clases sociales" y que en función de la posición que ocupan en este espacio muy complejo, se puede comprender la lógica de sus prácticas y determinar, entre otras cosas, cómo clasificarán y se clasificarán, y, llegado el caso, cómo se pensarán como miembros de una "clase".

P. —Otro problema actual concierne a las funciones sociales de la sociología y a la demanda "externa".

R. —Hay que preguntarse ante todo si existe verdaderamente una demanda de un discurso científico en ciencias sociales. ¿Quién quiere la verdad sobre el mundo social? ¿Existen personas que quieren la verdad, que tienen interés en la verdad, y si las hay, están en condiciones de pedirla? *Dicho de otro modo, habría que hacer una sociología de la* demanda de sociología. La mayor parte de los sociólogos, al ser pagados por el Estado, al ser funcionarios, pueden no plantearse la cuestión. Un hecho importante es que, por lo menos en Francia, los sociólogos deben su libertad con respecto a la demanda al hecho de que son pagados por el Estado. Una parte importante del discurso sociológico ortodoxo debe su éxito social inmediato al hecho de que responde a la demanda dominante, que se reduce a menudo a una demanda de

instrumentos racionales de gestión y de dominación o a una demanda de legitimación "científica" de la sociología espontánea de los dominantes. Por ejemplo, en el momento de nuestra investigación sobre la fotografía, leí los estudios disponibles de mercado sobre la cuestión. Recuerdo un estudio ideal típico compuesto de un análisis económico que *terminaba por una ecuación simple y falsa*, o peor, aparentemente verdadera, y por una segunda parte consagrada a un "psicoanálisis" de la fotografía. Por un lado, un conocimiento formal que pone la realidad a distancia y permite manipularla, a dar el medio de prever en bruto las curvas de venta; por el otro, el suplemento de alma, el psicoanálisis o, en otros casos, los discursos metafísicos sobre el instante y la eternidad. Es raro que aquellos que tienen los medios de pagar lo quieran realmente por su dinero cuando se trata de verdad científica sobre el mundo social: en cuanto a quellos que tienen interés en el descubrimiento de los mecanismos de dominación, no leen en absoluto sociología y, en todo caso, no la pueden pagar. En el fondo, la sociología es una ciencia social sin base social. (...)

P. —Uno de los efectos de la decadencia de la sociología "positivista" ha sido que ciertos sociólogos han hecho esfuerzos por abandonar el vocabulario técnico que se había formado, adoptando un estilo "fácil" y "legible", *solamente para facilitar la difusión, sino también para oponerse* a las ilusiones cientificistas. Usted no comparte este punto de vista. ¿Por qué?

R. —A riesgo de parecer arrogante, me referiré a Spitzer y a lo que dijo de Proust. Pienso que, dejando de lado la calidad literaria del estilo, lo que Spitzer dice del estilo de Proust, yo podría decirlo de mi escritura. Dice que, primeramente, lo que es complejo no se puede decir sino de modo complejo; que, en segundo lugar, la realidad no es solamente compleja, sino también estructurada, jerarquizada y que hay que dar la idea de esta estructura: si se quiere tener el mundo en toda su complejidad y al mismo tiempo jerarquizar y articular, poner en perspectiva lo que es importante, etc., es necesario recurrir a esas frases pesadamente articuladas, que se deben prácticamente reconstruir como las frases latinas; que, en tercer lugar, Proust no quiere exponer tal cual esta realidad compleja y estructurada, sino dando simultáneamente su punto de vista con respecto a ella, diciendo cómo se sitúa en relación a lo que describe. Eso son, según Spitzer, los paréntesis de Proust, que yo aproximaría a los paréntesis de Max Weber, que son el lugar del metadiscurso presente en los discursos. Son las comillas o las diferentes formas de estilo indirecto las que expresan otras tantas maneras de entrar en relación con las cosas referidas y las personas cuyas palabras se refieren. ¿Cómo marcar la distancia del que escribe con respecto a lo que escribe? Es uno de los grandes problemas

de la escritura sociológica. Cuando digo que la historieta es un género inferior, se puede comprender que es éso lo que pienso. Por lo tanto, es necesario que diga a la vez que es así, pero que no soy yo el que lo piensa. Mis textos están llenos de indicaciones destinadas a hacer que el lector no pueda deformar, no pueda simplificar. Desgraciadamente, estas advertencias pasan desapercibidas o bien hacen al discurso de tal manera complicado que los lectores que leen rápidamente no ven ni las pequeñas indicaciones ni las grandes y leen, como lo testimonian buen número de las objeciones que se me hacen más o menos lo contrario de lo que he querido decir.

En todo caso, es cierto que no busco hacer discursos simples y claros y creo peligrosa la estrategia que consiste en abandonar el rigor del vocabulario técnico en favor de un estilo legible y fácil. En primer lugar, porque la falsa claridad es a menudo el hecho del discurso dominante, el discurso de aquellos que hallan que todo es evidente, porque todo está bien así. El discurso conservador se mantiene siempre en nombre del buen sentido. No por casualidad el teatro burgués del siglo XIX era llamado "teatro del buen sentido". Y el buen sentido habla del lenguaje simple y claro de la evidencia. Y a continuación porque producir un discurso simplificado y simplificador sobre el mundo social, es invitablemente dar armas a las manipulaciones peligrosas de este mundo. Tengo la convicción de que, a la vez por razones científicas y por razones políticas, es necesario asumir que el discurso puede y debe ser tan complicado como lo exija el problema (él mismo más o menos complicado) del que se trate. Si la gente considera al menos que es complicado, es ya una enseñanza. Además, no creo en las virtudes del "buen sentido" y de la "claridad", esos dos ideales del canon literario clásico ("lo que se concibe bien"... etc.). Tratándose de objetos tan sobrecargados de pasiones, de emociones, de intereses como las cosas sociales, los discursos más "claros", es decir los más simples, son sin duda los que tienen las más grandes posibilidades de ser mal comprendidos, porque funcionan como tests proyectivos donde cada uno aporta sus prejuicios, sus prenociones, sus fantasmas. Si se admite que, para ser comprendido, es necesario trabajar en emplear las palabras de tal manera que no digan otra cosa que lo que se ha querido decir, se ve que el mejor modo de hablar claramente consiste en hablar de manera complicada, para tratar de transmitir a la vez lo que se dice y la relación que se mantiene con lo que se dice, y evitar decir a pesar suyo más y otra cosa que lo que se ha querido decir.

La sociología es una ciencia esotérica —la iniciación es muy lenta y demanda una verdadera conversión de toda la visión del mundo—pero que tiene un aire exotérico. Algunos, sobre todo entre las personas de mi generación, que se ha nutrido en el desprecio, mantenido por la filosofía, de todo lo que toca a las ciencias sociales, leen los análisis del sociólogo como leerían el semanario político. Alentados en

esto por todos aquellos que venden mal periodismo bajo el nombre de sociología. Por esto lo más difícil es lograr que el lector adopte la verdadera postura, la que estaría inmediatamente obligado a adoptar si fuese puesto en situación de descubrir, frente a un cuadro estadístico a interpretar o una situación a describir, todos los errores que la postura ordinaria —que aplica a los análisis construidos contra ella— lo lleva a cometer. La exposición científica hace economía de equivocaciones. Otra dificultad, en el caso de las ciencias sociales, es que el investigador debe contar con proposiciones científicamente falsas pero sociológicamente tan poderosas —porque muchas personas tienen necesidad de creer que son verdaderas— que no se puede ignorarlas si se quiere lograr imponer la verdad (pienso por ejemplo en todas las representaciones espontáneas de la cultura, innatismo, don, genio, Einstein, etc, que hacen circular las personas cultivadas). Lo que lleva a veces a "torcer la vara en el otro sentido" o a adoptar un tono polémico e irónico, necesario para despertar al lector de su sueño dóxico...

Pero no es todo. No he dejado de recordar, refiriéndome al título célebre de Schopenhauer, que el mundo social es también "representación y voluntad". Representación, en el sentido de la psicología pero también en el del teatro, y la política, es decir de delegación, de grupo de mandatarios. Lo que consideramos como la realidad social es en gran parte representación o producto de la representación, en todos los sentidos del término. Y el discurso del sociólogo entra, es esencial, en este juego, y con una fuerza particular, que le da su autoridad científica. Cuando se trata del mundo social, decir con autoridad es hacer: si, por ejemplo, digo con autoridad que las clases sociales existen, contribuyo grandemente a hacerlas existir. Y aun si me contento con proponer una descripción teórica del espacio social y de sus divisiones más adecuadas (como hice en *La distinction*), me expongo a hacer existir en la realidad, es decir en primer lugar en el cerebro de los agentes, bajo forma de categorías de percepción, de principios de visión y de división, las clases lógicas que construí para dar razón de la distribución de las prácticas. Tanto más que esta representación —no es un secreto para nadie— sirvió de base a las nuevas categorías socioprofesionales del INSEE y se encontró así certificada y garantizada por el Estado... Quizás algunos de mis términos clasificatorios figurarán algún día en las tarjetas de identidad... Todo esto no está hecho, se comprende, para desalentar la lectura realista y objetivista de los trabajos sociológicos, que están tanto más expuestos a ello cuanto más "realistas" son, y sus perfiles, según la metáfora platónica, siguen más de cerca las articulaciones de la realidad. Por lo tanto, las palabras del sociólogo contribuyen a hacer las cosas sociales. El mundo social está cada vez más habitado por sociología reificada. Los sociólogos del porvenir (pero ya es nuestro caso) descubrirán cada vez

más en la realidad que estudiarán los productos sedimentados de los trabajos de sus predecesores.

Se comprende que el sociólogo tenga interés en pesar sus palabras. Pero no es todo. El mundo social es el lugar de luchas a propósito de palabras que deben su gravedad —y a veces su violencia— al hecho de que las palabras hacen las cosas, en gran parte, y que cambiar las palabras, y, más generalmente, las representaciones (por ejemplo, la representación pictórica, como Manet), es ya cambiar las cosas. *La política es en lo esencial un asunto de palabras.* Razón por la cual el combate para conocer científicamente la realidad debe casi siempre comenzar por una lucha contra las palabras. Ahora bien, muy a menudo, para transmitir el saber, se debe recurrir a las palabras mismas que fue necesario destruir para conquistar ese saber: se ve que las comillas son muy poca cosa cuando se trata de destacar un tal cambio de estatuto epistemológico. Podré así seguir hablando de "tenis" en el término de un trabajo que habrá conducido a hacer volar en pedazos los presupuestos inscritos en una frase como "el tenis se democratiza" —que reposa, entre otras cosas, en la ilusión de la constancia del nominal, la convicción de que la realidad que designaba la palabra hace veinte años es la misma que la que designa hoy la misma palabra.

Cuando se trata del mundo social, el uso ordinario del lenguaje ordinario hace de *nosotros metafísicos.* El acostumbramiento al verbalismo político, y a la reificación de los colectivos que ciertos filósofos han practicado mucho, hace que los paralogismos y los golpes de fuerza lógica implicados en las palabras *más triviales* de la existencia cotidiana pasen desapercibidos. "La opinión es favorable al aumento del precio de la nafta". Se acepta tal frase sin preguntarse si algo así como "la opinión pública" puede existir y cómo. Sin embargo la filosofía nos enseñó que existe una cantidad de cosas de las que se puede hablar sin que existan, que se pueden pronunciar frases que tienen un sentido ("El rey de Francia es calvo") sin que exista un referente (el rey de Francia no existe). Cuando se pronuncian frases que tiene por sujeto el Estado, la Sociedad, la Sociedad civil, los Trabajadores, la Nación, el Pueblo, los Franceses, el Partido, el Sindicato, etc., se sobreentiende que lo que estas palabras designan existe, como cuando se dice que "el rey de Francia es calvo" se supone que hay un rey de Francia y que es calvo. Todas las veces que las proposiciones existenciales (Francia existe) se enmascaran bajo enunciados predicativos (Francia es grande), estamos expuestos al *deslizamiento* que hace pasar de la existencia del nombre a la existencia de la cosa nombrada, deslizamiento tanto más probable y peligroso, cuando que, en la realidad misma, los agentes sociales luchan por eso que llamo *el poder simbólico*, del cual ese poder de *nominación* constituyente, que al nombrar hace existir, es una de las manifestaciones más típicas. Certifico que usted

es profesor (es el certificado de aptitud), o enfermo (es el certificado de enfermedad). O, aun más fuerte, certifico que el proletariado existe, o la nación occitana. El sociólogo puede tentarse de entrar en el juego, de tener la última palabra en las querellas de palabras diciendo lo que ocurre realmente con las cosas. Si, como pienso, lo que le incumbe como propio es describir la lógica de las luchas a propósito de las palabras, se comprende que tenga problemas con las palabras que debe emplear para hablar de esas luchas.

Segunda Parte

Confrontaciones

De la regla a las estrategias[4]

P. —Desearía que habláramos del interés que ha manifestado en su obra por las cuestiones de parentesco y de transmisión, desde el "Béarn" y los "Tres estudios de etnología Kabil" hasta el *Homo academicus*. Usted fue el primero en abordar en una perpectiva propiamente etnológica la cuestión de la elección de conjunto en el seno de una población francesa (cf. "Celibato y condición campesina", *Etudes rurales*, 1962 y "Las estrategias matrimoniales en el sistema de las estrategias de reproducción", *Annales*, 1972) y en subrayar la correlación entre el modo de transmisión de los bienes, desigualitario en cada caso, y la lógica de las alianzas. Cada transacción matrimonial debe, decía usted, ser comprendida como "la financiación de una estrategia" y puede ser definida "como un momento en una serie de intercambios materiales y simbólicos (...) que dependen en buena parte de la posición que este intercambio ocupa en la *historia matrimonial* de la familia".

R. —Mis investigaciones sobre el casamiento en Bearne fueron para mí el punto de pasaje, y de articulación, entre la etnología y la sociología. Había pensado de entrada este trabajo sobre mi propio país de origen como una suerte de experimentación epistemológica: analizar como etnólogo, en un universo familiar (más o menos a distancia social) las prácticas matrimoniales que había estudiado en un universo social mucho más alejado, la sociedad kabil, era darme una posibilidad de objetivar el acto de objetivación y el sujeto objetivamente; de objetivar al etnólogo no solamente en tanto que individuo socialmente situado sino también en tanto que erudito que hace profesión de analizar el mundo social, de pensarlo, y que debe por eso retirarse del juego, sea que observe un mundo extranjero, donde no tiene puesto sus intereses, sea que observe su propio mundo, pero apartándose del juego, tanto como sea posible. En suma, no quería tanto observar al observador en su particularidad, lo que no tiene gran interés en sí, como observar los efectos que produce sobre la observación, sobre la descrip-

[4] Entrevista con P. Lamaison, publicada en *Terrains*, nº 4, marzo de 1985.

ción de la cosa observada, la situación de observador, descubrir todos los presupuestos inherentes a la postura *teórica* como visión externa, alejada, distante, o, simplemente, no práctica, no comprometida, no investida. Y me pareció que es toda una filosofía social, en el fondo falsa, que derivaba del hecho de que el etnólogo no tiene "nada que hacer" con aquellos que estudia, con sus prácticas, con sus representaciones, sino estudiarlos: hay un abismo entre tratar de compreder lo que son las relaciones matrimoniales entre dos familias para casar del mejor modo a su hijo o su hija, invirtiendo en ello el mismo interés que las personas de nuestros medios ponen en la elección del mejor establecimiento escolar para su hijo o su hija, y tratar de comprender esas relaciones para construir un modelo teórico. Lo mismo es verdadero si se trata de comprender un ritual.

Así, el análisis *teórico* de la visión teórica como visión externa y sobre todo sin compromiso práctico ha sido sin duda el principio de la ruptura con lo que otros llamarían el "paradigma" estructuralista: es la conciencia aguda, que no adquirí solamente por la reflexión teórica, del desfasaje entre los fines *teóricos* de la comprensión teórica y los fines prácticos, directamente interesados, de la comprensión práctica lo que me condujo a hablar de *estrategias* matrimoniales o de *usos sociales* del parentesco más bien que de reglas de parentesco. Este cambio de vocabulario manifiesta un cambio de punto de vista: se trata de evitar de dar para el principio de la práctica de los agentes la teoría que se debe construir para dar razón de ella.

P. —Pero, cuando Lévi-Strauss habla de las reglas o de los modelos que se reconstruyen para dar cuenta de ellas, no se sitúa verdaderamente en oposición con usted sobre este punto.

R. —En realidad, me parece que la oposición está enmascarada por la ambigüedad de la palabra *regla*, que permite hacer desaparecer el problema mismo que traté de plantear: no se sabe nunca exactamente si por regla se entiende un principio de tipo jurídico más o menos conscientemente producido y dominado por los agentes o un conjunto de regularidades objetivas que se imponen a todos aquellos que entran en un juego. Cuando se habla de regla de juego, se refiere a uno o a otro de esos dos sentidos. Pero se puede aun tener en mente un tercer sentido, el de modelo, de principio construido por el estudioso para dar cuenta del juego. Creo que al escamotear estas distinciones se expone a caer en uno de los paralogismos más funestos en ciencias humanas, el que consiste en dar, según el viejo dicho de Marx, "las cosas de la lógica por la lógica de las cosas". Para escapar a eso, es necesario inscribir en la teoría el principio real de las estrategias, es decir el sentido práctico, o, si se prefiere, lo que los deportistas llaman el sentido del juego, como dominio práctico de la lógica o de la necesidad inmanente de un juego que se adquiere por la experiencia del juego y que funciona más acá de la conciencia y del discurso (al modo, por ejemplo, de las técnicas del cuerpo). Nociones como las de habitus (o sistema de disposiciones), de sentido práctico, de estrategia, están ligadas al esfuerzo por salir del objetivismo estructuralista sin caer en el subjetivismo. Por esto no me reconozco en lo que Lévi-Strauss dijo recientemente a propósito de las investigaciones sobre lo que él llama las "sociedades con casa". Esto por más que no pueda no sentirme afectado, puesto que he contribuido a reintroducir en la discusión teórica en etnología una de esas sociedades en donde los actos de intercambio, matrimoniales u otros, parecen tener por "tema" la casa, la *maysou, l'oustau*; y también a formular la teoría del casamiento como estrategia...

P. —¿Quiere hablar de la conferencia Marc Bloch sobre "La etnología y la historia", publicada por los *Annales* ESC (nº 6, nov.-dic. de 1983, págs. 1217-1231), donde Lévi-Strauss critica lo que él llama el "espontaneísmo"?

R. —Sí. Cuando habla de esta crítica del estructuralismo "que anda un poco por todas partes y que se inspira en un espontaneísmo y un subjetivismo a la moda" (todo esto no es muy gentil), es claro que Lévi-Strauss apunta de manera poco comprensiva —es lo menos que se puede decir— a un conjunto de trabajos que me parecen participar de otro "universo teórico" diferente del suyo. Paso sobre el efecto de amalgama que consiste en sugerir la existencia de una relación entre el pensamiento en términos de estrategia y lo que se designa en política por espontaneísmo. La elección de las palabras, sobre todo en la polémica, no es inocente y se sabe el descrédito que se atribuye, aun en política, a todas las formas de creencia en la espontaneidad de las masas. (Siendo así, entre paréntesis, la intuición política de Lévi-Strauss no es completamente engañosa, puesto que, a través del habitus, del sentido práctico y de la estrategia, se reintroducen el agente, la acción, la práctica y sobre todo quizá la proximidad del observador a los agentes y a la práctica, el rechazo de la mirada distante, que no dejan de tener relación con las disposiciones y las posiciones teóricas, pero también políticas). Lo esencial es que Lévi-Strauss, encerrado desde siempre (pienso en sus notas del prefacio a Mauss sobre la fenomenología) en la alternativa del subjetivismo y del objetivismo, no puede percibir las tentativas para superar esta alternativa sino como una regresión hacia el subjetivismo. Prisionero, como tantos otros, de la alternativa de lo individual y de lo social, de la libertad y de la necesidad, etc., no puede ver en las tentativas para romper con el "paradigma" estructuralista sino retornos a un subjetivismo individualista y por allí a un irracionalismo: según él, el "espon-

taneísmo" sustituye a la estructura por "una media estadística que resulta de elecciones hechas con toda libertad o que escapan por lo menos a toda determinación externa" y reduce el mundo social a "un inmenso caos de actos creadores que surgen todos en escala individual y que aseguran la fecundidad de un desorden permanente" (cómo no reconocer la imagen o el fantasma del "espontaneísmo" de mayo de 1968 que recuerdan, además del concepto utilizado para designar esta corriente teórica, las alusiones a la moda y a las críticas "que andan por todas partes"? En suma, porque estrategia es para él sinónimo de *elección*, elección consciente e individual, guiada por el cálculo racional o por motivaciones "éticas y afectivas" y, porque se opone a la coerción y a la norma colectiva, no puede sino arrojar fuera de la ciencia un proyecto teórico que tiende en realidad a reintroducir el agente socializado (y no el sujeto) y las estrategias más o menos "automáticas" del sentido práctico (y no los proyectos o los cálculos de una conciencia).

P. —Pero ¿cuál es, según usted, la función de la noción de estrategia?

R. —La noción de estrategia es el instrumento de una ruptura con el punto de vista objetivista y con la *acción sin agente* que supone el estructuralismo (al recurrir por ejemplo a la noción de inconsciente). Pero se puede rehusar ver en la estrategia el producto de un programa inconsciente sin hacer de él el producto de un cálculo consciente y racional. Ella es el producto del sentido práctico como sentido del juego, de un juego social particular, históricamente definido, que se adquiere desde la infancia al participar en las actividades sociales, especialmente, en el caso de Kabilia, y sin duda en otras partes, en los juegos infantiles. El buen jugador, que es en cierto modo el juego hecho hombre, hace en cada instante lo que hay que hacer, lo que demanda y exige el juego. Esto supone una invención permanente, indispensable para adaptarse a situaciones indefinidamente variadas, nunca perfectamente idénticas. Lo que no asegura la obediencia mecánica a la regla explícita, codificada (cuando existe). Describí por ejemplo las estrategias de doble juego consistentes en ponerse en regla, en poner el derecho de su parte, en actuar conforme a intereses mientras se aparente obedecer a la regla. El sentido del juego no es infalible; está desigualmente repartido, en una sociedad como en un equipo. A veces falta, especialmente en las situaciones trágicas, en que se apela a los entendidos, que, en Kabilia, son a menudo también los poetas, y que saben tomarse libertades con la regla oficial que permiten salvar lo esencial de aquello que la regla tendía a garantizar. Pero esta libertad de invención, de improvisación, que permite producir la infinidad de jugadas hechas posibles por el juego (como en el ajedrez) tiene los mismos límites que el juego. Las estrategias adaptadas tratándose de

jugar al juego del matrimonio kabil, que no hace intervenir la tierra y la amenaza de la repartición (por el hecho de la indivisión en la repartición igual entre los agnados), no convendrían si se trata de jugar al juego del matrimonio bearnés donde hay que salvar ante todo la casa y la tierra.

Se ve que no se puede plantear el problema en términos de espontaneidad y de coerción, de libertad y de necesidad, de individuo y de social. El habitus como sentido del juego es el juego social incorporado, vuelto naturaleza. Nada es más libre ni más restringido a la vez que la noción del buen jugador. El se encuentra muy naturalmente en el sitio en que la pelota caerá, como si la pelota lo mandase, pero, por allí, él manda a la pelota. El habitus, como social inscrito en el cuerpo, en el individuo biológico, permite producir la infinidad de los actos de juego *que están inscritos* en el juego *en el estado de posibilidades* y de exigencias objetivas; las coerciones y las exigencias del juego, por más que no estén encerradas en un código de reglas, se *imponen* a aquellos —y a aquellos solamente— que, porque tienen el sentido del juego, es decir el sentido de la necesidad inmanente del juego, están preparados para percibirlas y cumplirlas. Esto se traspone fácilmente al caso del casamiento. Como lo mostré en el caso del Bearne y de Kabilia, las estrategias matrimoniales son el producto no de la obediencia a la regla sino del sentido del juego que conduce a "elegir" el mejor partido posible dado el juego de que se dispone, es decir los triunfos o las malas cartas (las hijas especialmente), y el arte de jugar del que se es *capaz*, la regla del juego explícita —por ejemplo las prohibiciones o las preferencias en materia de parentesco o las leyes de sucesión— al definir el valor de las cartas (de los varones y de las mujeres, de los mayores y de los menores). Y las regularidades que se pueden observar, gracias a la estadística, son el producto agregado de acciones individualmente orientadas por las mismas restricciones objetivas (las necesidades inscritas en la estructura del juego o parcialmente objetivadas en las reglas) o incorporadas (el sentido del juego, él mismo desigualmente distribuido, porque hay en todas partes, en todos los grupos, grados de excelencia).

P. —Pero ¿quién produce las reglas del juego de las que habla, y difieren ellas de las reglas de funcionamiento de las sociedades cuyo enunciado por los etnólogos desemboca exactamente en la elaboración de modelos? ¿Qué es lo que separa las reglas del juego de las reglas de parentesco?

R. —La imagen del juego es sin duda la menos mala para representar las cosas sociales. Sin embargo, implica peligros. En efecto, hablar de juego es sugerir que hay al comienzo un inventor del juego, un nomoteta, que ha enunciado las reglas, el contrato social. Más grave, es su-

gerir que existen reglas de juego, es decir normas explícitas, generalmente escritas, etc., siendo que en realidad es mucho más complicado. Se puede hablar de juego para decir que un conjunto de personas participan de una actividad regulada, una actividad que, sin ser necesariamente el producto de la obediencia de las reglas, *obedece a ciertas regularidades*. El juego es el lugar de una necesidad inmanente, que es al mismo tiempo una lógica inmanente. No se hace allí cualquier cosa impunemente. Y el sentido del juego, que contribuye a esta necesidad y a esta lógica, es una forma de conocimiento de esta necesidad y de esta lógica. Quien quiere ganar a este juego, apropiarse las apuestas, atrapar la pelota, es decir por ejemplo el buen partido y las ventajas asociadas, debe tener el sentido del juego, es decir el sentido de la necesidad y de la lógica del juego. ¿Es necesario hablar de regla? Sí y no. Se puede hacerlo a condición de distinguir claramente entre *regla* y *regularidad*. El juego social es reglado, es el lugar de regularidades. Las cosas pasan en él de manera *regular*; los herederos ricos se casan *regularmente* con menores ricas. Eso no quiere decir que sea *regla* para los herederos ricos casarse con menores ricas. Aun si se puede pensar que casarse con una heredera (aun rica, y *a fortiori* una menor pobre) es un error, seguramente, a los ojos de los padres, es una falta. Puedo decir que toda mi reflexión partió de allí, ¿cómo las conductas pueden ser regladas sin ser el producto de la obediencia de las reglas? Pero no basta romper con la juridicidad (el *legalismo*, como dicen los anglosajones) que es tan natural a los antropólogos, siempre dispuestos a escuchar a los dadores de lecciones y de reglas que son los informantes cuando hablan al etnólogo, es decir a uno que no sabe nada y a quien hay que hablar *como a un niño*. Para construir un *modelo* de juego que no sea ni el simple registro de las normas explícitas ni el enunciado de las regularidades, al mismo tiempo que se integran las unas a las otras, es necesario reflexionar sobre *los modos de existencia diferentes* a los principios de regulación y de regularidad de las prácticas: está, seguramente, el habitus, esta disposición reglada para engengrar conductas regladas y regulares fuera de toda referencia a las reglas: y, en las sociedades donde el trabajo de *codificación* no está muy avanzado, el habitus es el principio de la mayor parte de las prácticas. Por ejemplo, las prácticas rituales, como lo demostré, creo, en *Le sens pratique*, son el producto de la puesta en obra de *taxonomías* prácticas, o mejor, esquemas clasificatorios manejados en el estado práctico, prerreflexivo, con todos los efectos que se sabe: los ritos y los mitos son lógicos, pero solamente hasta un cierto punto. Son lógicos con una lógica práctica (en el sentido en que se dice de una vestimenta que es práctica), es decir, buena para la práctica, necesaria y suficiente para la práctica. Demasiada lógica sería a menudo incompatible con la práctica, o aun contradictoria con los fines prácticos de la práctica. Sucede lo mismo con las clasificaciones que producimos a

propósito del mundo social o del mundo político. He llegado a lo que me parece ser la intuición justa de la lógica práctica de la acción ritual pensándola por analogía con nuestra manera de utilizar la oposición entre la derecha y la izquierda para pensar y clasificar opiniones políticas o personas (había hasta tratado, algunos años más tarde, con Luc Boltanski, de captar cómo funciona esta lógica práctica en nuestra experiencia ordinaria empleando una técnica derivada de la que emplean los inventores del análisis componencial para retomar las taxonomías indígenas en materia de parentescos, de botánica y de zoología; daba a clasificar pequeños cartones en los cuales se habían inscrito los nombres de partidos por una parte, los nombres de hombres políticos por otra parte). Hice una experiencia semejante con los nombres de profesión.

P. —Allí también, pasa la línea entre etnología y sociología.

R. —Sí. La distinción entre sociología y etnología impide al etnólogo someter su propia experiencia al análisis que aplica a su objeto. Lo que obligaría a descubrir que lo que él describe como pensamiento mítico, a menudo no es otra cosa que la lógica práctica que es la nuestra en las tres cuartas partes de nuestras acciones: por ejemplo, en aquellos de nuestros juicios que son sin embargo considerados como la realización suprema de la cultura cultivada, los juicios de gusto, enteramente fundados sobre parejas de adjetivos (históricamente constituidas).

Pero, para volver a los principios posibles de la producción de prácticas regladas, es necesario tomar en cuenta, junto al habitus, las reglas explícitas, expresas, formuladas, que pueden ser conservadas y transmitidas oralmente (era el caso de Kabilia, como de todas las sociedades *sin escritura*) o por escrito. Esas reglas pueden aun estar constituidas en sistema coherente, de una coherencia intencional, querida, al precio de un trabajo de *codificación* que incumbe a los profesionales de la puesta en forma, de la racionalización, los juristas.

P. —Dicho de otro modo, ¿la distinción que usted hace al comenzar, entre las cosas de la lógica y la lógica de las cosas, sería lo que permite plantear claramente la cuestión de la relación entre la regularidad de las prácticas fundada sobre las disposiciones, el sentido del juego, y la regla explícita, el código?

R. —Exactamente, la regularidad captable estadísticamente, a la cual el sentido del juego se pliega espontáneamente, que se "reconoce" prácticamente "jugando el juego", como se dice, no tiene necesariamente por principio la regla como regla de derecho o de prederecho (costumbre, refrán, proverbio, fórmula que explicita una regularidad, así constituida en "hecho normativo": pienso por ejemplo en las tauto-

logías como la que consiste en decir de un hombre que "es un hombre", sobreentendido un hombre *verdadero, verdaderamente* hombre). Sucede no obstante que ese sea el caso, especialmente en las situaciones oficiales. Claramente enunciada esta distinción, es necesario hacer una teoría del trabajo de explicitación y de codificación, y del efecto propiamente simbólico que produce la codificación. Hay un lazo entre la fórmula jurídica y la fórmula matemática. El derecho, como la lógica formal, considera la forma de las operaciones sin interesarse en la materia a la cual se aplican. La fórmula jurídica vale para todos los valores de x. El código es lo que hace que diferentes agentes concuerden sobre las fórmulas universales porque son formales (en el doble sentido del *formal* inglés, es decir oficial, público, y del formal francés, es decir relativo a la sola forma). Pero me detengo allí. Quería solamente mostrar todo lo que abarca la palabra regla, en su ambigüedad (el mismo error invade toda la historia de la lingüística, que, desde Saussure a Chomsky, tiende a confundir los esquemas generadores que funcionan en estado práctico y el modelo explícito, la gramática, construido para dar razón de los enunciados).

P. —Así, entre las restricciones que definen un juego social, ¿podría haber reglas, más o menos estrictas, que rigen la alianza y definen los lazos de parentesco?

R. —Las más poderosas de estas restricciones, por lo menos en las tradiciones que estudié directamente, son las que resultan de la costumbre sucesoria. Las necesidades de la economía se imponen a través de ellas y las estrategias de reproducción deben contar con ellas, en primer término las estrategias matrimoniales. Pero las costumbres, aun las muy codificadas, lo que raramente es el caso en las sociedades campesinas, son el objeto ellas mismas de toda suerte de estrategias. También es necesario en cada caso volver a la *realidad de las prácticas* en lugar de fiarse, como Le Roy Ladurie que sigue a Yver, en la costumbre, codificada, es decir escrita, o no: al estar fundada para lo esencial en el registro de las "jugadas" o de las faltas ejemplares y, con este título, convertida en norma, la costumbre da una idea muy inexacta de la rutina ordinaria de los casamientos ordinarios, y es el objeto de toda clase de manipulaciones, en ocasión de los casamientos especialmente. Si los bearneses han sabido perpetuar sus tradiciones sucesorias a pesar de dos siglos de código civil, es que habían aprendido de larga data a jugar con la regla del juego. Siendo así, no hay que subestimar el efecto de la codificación o de la simple oficialización (a que se reduce el efecto de lo que se llama el casamiento preferencial): las vías sucesorias designadas por la costumbre se imponen como "naturales" y tiende a orientar —nuevamente es necesario comprender cómo— las estrategias matrimoniales, lo que explica que se observe una correspondencia bastante estrecha entre la geografía de los modos de transmisión de los bienes y la geografía de las representaciones de los vínculos de parentesco..

P. —En realidad, usted se diferencia también de los estructuralistas en la manera de concebir la acción de las "coerciones" jurídicas o económicas.

R. —Exactamente. La famosa articulación de las "instancias" que los estructuralistas, sobre los neomarxistas, buscaban en la objetividad de las estructuras se realiza en cada acto responsable, en el sentido de la palabra inglesa *responsible*, es decir objetivamente ajustado a la necesidad del juego porque está orientado por el sentido del juego. El "buen jugador" toma en cuenta, en cada elección matrimonial, el conjunto de las propiedades estando dada la estructura que se trata de reproducir: en Bearne, el sexo, es decir las representaciones costumbristas de la precedencia masculina, el rango de nacimiento, es decir la precedencia de los mayores, y, a través de ellas, de la tierra que, como decía Marx, hereda al heredero que la hereda, el rango social de la casa que hay que mantener, etc. El sentido del juego, en este caso, es, más o menos, el sentido del honor; pero el sentido del honor bearnés, a pesar de las analogías, no es exactamente idéntico al sentido del honor kabil, que, más sensible al capital simbólico, reputación, renombre, "gloria", como se decía en el siglo XVII, otorga menos atención al capital económico y especialmente a la tierra.

P. —Las estrategias matrimoniales están, pues, inscritas en el sistema de las estrategias de reproducción...

R. —Yo diría, para la anécdota, que son las inquietudes de elegancia estilística de la redacción de *Annales* las que han hecho que mi artículo se llame "las estrategias matrimoniales en el sistema de reproducción" (lo que no tiene mucho sentido) y no, como yo quería, "en el sistema de las estrategias de reproducción". Lo esencial está allí: no se pueden disociar las estrategias matrimoniales del conjunto de las estrategias —pienso, por ejemplo, en las estrategias de fecundidad, en las estrategias educativas como estrategias de ubicación cultural o en las estrategias económicas, inversión, ahorro, etc.— por las cuales la familia tiende a reproducirse biológicamente y sobre todo *socialmente*, es decir a reproducir las propiedades que le permitan mantener su posición, su rango en el universo social considerado.

P. —Hablando de la *familia* y de sus estrategias, ¿no postula la homogeneidad de este grupo, de sus intereses, y no ignora las tensiones y los conflictos inherentes por ejemplo a la vida en común?

R. —Al contrario. Las estrategias matrimoniales son a menudo la resultante de relaciones de fuerza en el seno del grupo doméstico y estas relaciones no pueden comprenderse sino apelando a la historia de ese grupo y en particular a la historia de los casamientos anteriores. Por ejemplo, en Kabilia, la mujer, cuando viene del exterior, tiende a reforzar su posición buscando encontrar un partido en su linaje y tiene tantas más posibilidades de lograrlo cuanto más prestigioso es su linaje. La lucha entre el marido y la esposa puede efectuarse por interposición de la suegra. El marido puede tener también interés en reforzar la cohesión del linaje, por un casamiento interno. En suma, la historia de los linajes, y especialmente de todos los casamientos anteriores interviene en ocasión de cada casamiento nuevo por el sesgo de esta relación de fuerza sincrónica entre los miembros de la familia.

Este modelo teórico tiene un valor muy general y es indispensable, por ejemplo, para comprender las estrategias educativas de la familia, o, en un dominio completamente distinto, sus estrategias de inversión y de ahorro. Monique de Saint-Martin observó en la gran aristocracia francesa estrategias matrimoniales absolutamente semejantes a las que yo había observado en los campesinos bearneses. El casamiento no es esta operación puntual y abstracta, fundada sobre la sola aplicación de reglas de filiación y de alianza, que describe la tradición estructuralista, sino un acto que integra el conjunto de las necesidades inherentes a una posición en la estructura social, es decir en un estado del juego social, por la virtud sintética del sentido del juego de los "negociadores". Las relaciones que se introducen entre las familias en ocasión de los casamientos son tan difíciles y tan importantes como las negociaciones de nuestros diplomáticos más refinados, y la lectura de Saint-Simon o de Proust prepara sin duda mejor para comprender la diplomacia sutil de los campesinos kabiles o bearneses que la lectura de las *Notes and Queries on Antropology* . Pero no todos los lectores de Proust o de Saint-Simon están igualmente preparados para reconocer al señor de Norpois o al duque de Berry en un campesino de rasgos rudos y acento grosero o en un montañés, porque las grillas que se les aplican, las de la etnología, llevan a tratarlo, quiérase o no, como radicalmente otro, es decir como bárbaro.

P. —La etnología no trata más verdaderamente ni a los campesinos ni a nadie como bárbaro, creo. Sus desarrollos en Francia y Europa han contribuido por otra parte, probablemente, a modificar más la mirada que ella arroja sobre las sociedades.

R. —Tengo conciencia de forzar el rasgo. Pero mantengo sin embargo que hay algo de malsano en la existencia de la etnología como ciencia separada y que uno se arriesga a aceptar, a través de esta separación, todo lo que estaba inscrito en la división inicial de la que ella ha salido y que se perpetúa, creo haberlo mostrado, en sus métodos (por ejemplo, ¿por qué esta resistencia a la estadística?) y sobre todo en sus modos de pensamiento: por ejemplo, el rechazo del etnocentrismo que prohíbe al etnólogo poner lo que observa en relación son sus propias experiencias —como yo lo hacía hace un momento aproximando las operaciones clasificatorias introducidas en un acto ritual y las que introducimos en nuestra percepción del mundo social— conduce, bajo apariencia de respeto, a instituir una distancia infranqueable, como en los mejores tiempos de la "mentalidad primitiva". Y esto puede valer asimismo cuando se hace la "etnología" de los campesinos o de los obreros.

P. —Para volver a la lógica de las estrategias matrimoniales, ¿usted quiere decir que toda la estructura y las historia del juego están presentes, por intermedio de los habitus de los actores y de su sentido del juego, en cada uno de los casamientos que resulta de la confrontación de sus estrategias?

R. —Exactamente. He mostrado cómo, en el caso de Kabilia, los casamientos más difíciles, por lo tanto más prestigiosos, movilizan a la casi totalidad de los dos grupos en presencia y la historia de sus transacciones pasadas, matrimoniales u otras, de modo que no se puede comprenderlos sinó a condición de conocer el balance de esos intercambios en el momento considerado y también, seguramente, todo lo que define la posición de los dos grupos en la distribución del capital económico y también simbólico. Los grandes negociadores son aquellos que saben sacar el mejor partido de todo esto. Pero esto, se dirá, no vale sino por tanto tiempo como el casamiento, es asunto de las familias.

P. —Sí. Puede preguntarse si sucede lo mismo en las sociedades como la nuestra, donde la "elección de conjunto" es aparentemente dejada a la libre elección de los interesados.

R.—En realidad, el dejar de hacer del mercado libre esconde las necesidades. Lo mostré en el caso de Bearne al analizar el pasaje de un régimen matrimonial de tipo planificado al mercado libre que se encuentra encarnado en el *baile*. El recurso a la noción de habitus se impone en este caso más que nunca: en efecto, ¿cómo explicar de otro modo la homogamia que se observa a pesar de todo? Existen seguramente todas las técnicas sociales que apuntan a limitar el campo de los partidos posibles, por una suerte de proteccionismo: competencias, bailes selectos, reuniones mundanas, etc. Pero la más segura garantía de la homogamia y, por allí, de la reproducción social, es la afinidad espontánea (vivida como simpatía) que aproxima a los agentes dotados de habitus o de gustos semejantes, en consecuencia productos de condi-

ciones y de condicionamientos sociales semejantes. Asimismo con el efecto de cierre ligado a la existencia de grupos homogéneos social y culturalmente, como los grupos de condiscípulos (clases del secundario, disciplinas de las facultades, etc.), que son responsables, hoy, de una gran parte de los casamientos o de las uniones, y que deben mucho ellos mismos al efecto de la afinidad de los habitus (especialmente en las operaciones de cooptación y de selección). He mostrado ampliamente, en *La distinction*, que el amor puede ser descrito también como una forma de *amor fati*: amar, es siempre un poco amar en otro otra realización de su propio destino social. Esto lo había aprendido al estudiar los casamientos bearneses.

P. —Lévi-Strauss, al defender el paradigma estructuralista, dice que "dudar de que el análisis estructural se aplique a algunas (de las sociedades) conduce a recusarlo para todas". ¿Esto no vale también, según usted, para el paradigma de la estrategia?

R. —Creo que hay cierta imprudencia al pretender proponer un paradigma universal y me he guardado muy bien de hacerlo a partir de dos casos —después de todo bastante semejantes— que estudié (aun si creo probable que las estrategias matrimoniales se inscriben universalmente en el sistema de las estrategias de reproducción social). En realidad, antes de concluir por el monismo o el pluralismo, sería necesario verificar que la visión estructuralista que se impuso en el análisis de las sociedades sin escritura no es el efecto de la relación con el objeto y de la teoría de la práctica que favorece la posición de exterioridad del etnólogo (el casamiento con la prima paralela, que se consideraba era *la regla* en los países árabe-bereberes, fue el objeto de algunos ejercicios estructuralistas cuya debilidad creo haber demostrado). Ciertos trabajos sobre sociedades típicamente "frías" parecen mostrar que, a condición de entrar en el detalle, en lugar de contentarse con obtener nomenclaturas de los términos de parentesco y de las genealogías abstractas, reduciendo así las relaciones entre los conjuntos a la sola distancia genealógica, se descubre que los intercambios matrimoniales y, con mayor generalidad, todos los intercambios materiales o simbólicos, como la transmisión de los nombres, son la ocasión de estrategias complejas y que las genealogías mismas, lejos de dirigir las relaciones económicas y sociales, son la apuesta de manipulaciones destinadas a favorecer o a prohibir las relaciones económicas o sociales, a legitimarlas o a condenarlas. Pienso en los trabajos de Bateson quien, en *Naven*, había abierto el camino al recordar las manipulaciones estratégicas de las cuales los nombres de lugares o linajes —y la relación entre los dos— pueden constituir el objeto. O en los estudios, muy recientes, de Alban Bensa, sobre la Nueva Caledonia. Desde que el etnólogo se da los medios de captar en su sutileza los

usos sociales del parentesco —al combinar, como hace Bensa, el análisis lingüístico de las toponimias, el análisis económico de la circulación de las tierras, la interrogación metódica sobre las estrategias políticas más cotidianas, etc.— descubre que los casamientos son operaciones complejas, que implican una cantidad de parámetros que la abstracción genealógica, que reduce todo a la relación de parentesco, separa sin siquiera saberlo. Una de las bases de la división entre los dos "paradigmas" podría residir en el hecho de que es necesario pasar horas y horas con los informantes bien informados y bien dispuestos para recoger las informaciones necesarias para la comprensión de un solo casamiento —o, por lo menos, de la puesta al día de los parámetros pertinentes al tratarse de construir un modelo, estadísticamente fundado, de las coerciones que organizan las estrategias matrimoniales—, mientras que se puede establecer en una tarde una genealogía que abarque un centenar de casamientos y en dos días un cuadro de términos de domicilio y de referencia. Tengo tendencia a pensar que, en ciencias sociales, el lenguaje de la regla es a menudo el asilo de la ignorancia.

P. —En *Le sens pratique*, a propósito especialmente del ritual, sugiere que es el etnólogo quien produce artificialmente la distancia, la extrañeza, porque es incapaz de reapropiarse de su propia relación con la práctica.

R. —No había leído las críticas implacables que Wittgenstein dirige a Frazer, y que se aplican a la mayor parte de los etnólogos, cuando describí lo que me parece ser la lógica real del pensamiento mítico o ritual. Allí donde se vio un álgebra, creo que es necesario ver una danza o una gimnasia. El intelectualismo de los etnólogos, que redobla su preocupación por dar un aderezo científico a su trabajo, les impide ver que, en su propia práctica cotidiana, sea que den un puntapié en la piedra que los hizo trastabillar, según el ejemplo recordado por Wittgenstein, o que clasifiquen los oficios o los hombres políticos, obedecen a una lógica muy semejante a la de los "primitivos" que clasifican los objetos según lo seco y lo húmedo, lo caliente y lo frío, lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda, etc. Nuestra percepción y nuestra práctica, especialmente nuestra percepción del mundo social, están guiadas por taxonomías prácticas, las oposiciones entre lo alto y lo bajo, lo masculino (o lo viril) y lo femenino, etc., y las clasificaciones que producen estas taxonomías deben su virtud al hecho de que son prácticas, que permiten introducir precisamente bastante lógica para las necesidades de la práctica, ni demasiada —lo impreciso es a menudo indispensable, especialmente en las negociaciones—, ni demasiado poca, porque la vida se haría imposible.

P. —¿Piensa que existen diferencias objetivas entre las sociedades que hacen que algunas de entre ellas, especialmente las más diferenciadas y las más complejas, se presten mejor a los juegos de la estrategia?

R. —Por más que desconfíe de las grandes oposiciones dualistas, sociedades calientes/sociedades frías, sociedades históricas/sociedades sin historia, se puede sugerir que, a medida que las sociedades se vuelven más diferenciadas y que en ellas se desarrollan esos "mundos" relativamente autónomos que yo llamo campos, las posibilidades de que aparezcan verdaderos acontecimientos, es decir encuentros de series causales independientes, ligadas a esferas de necesidad diferentes, no dejan de crecer, y de allí, la libertad dejada a las estrategias complejas del habitus, que integran necesidades de orden diferente. Es así por ejemplo que, a medida que el campo económico se instituye como tal al instituir la necesidad que lo caracteriza como propio, la de los negocios, del cálculo económico, de la maximización del provecho material ("los negocios son los negocios", "en los negocios no se hace sentimentalismo"), y que los principios más o menos explícitos y codificados que rigen las relaciones entre parientes dejan de aplicarse más allá de los límites de la familia, sólo las estrategias complejas de un habitus modelado por las necesidades diversas pueden integrar en partidos coherentes las diferentes necesidades. Los grandes casamientos aristocráticos o burgueses son sin duda los mejores ejemplos de una tal integración de necesidades diversas, relativamente irreductibles, la del parentesco, la de la economía y la de la política. Puede ser que en las sociedades menos diferenciadas en órdenes autónomos, las necesidades del parentesco, al no tener que contar con ningún otro principio de orden concurrente, puedan imponerse sin reparto. Lo que exige verificación.

P. —¿Estima, pues, que los estudios de parentesco tiene sin embargo un papel que desempeñar en la interpretación de nuestras sociedades, pero que conviene definirlos de otro modo?

R. —Un papel principal. He mostrado por ejemplo, en el trabajo que hice, con Monique de Saint-Martin, sobre el patronato francés, que las afinidades a la alianza están en el principio de algunas de las solidaridades que unen esas encarnaciones por excelencia del *homo economicus* que son los grandes jefes de empresa y que, en ciertas decisiones económicas de la más alta importancia, como las fusiones de firmas, el peso de las relaciones de alianza —que sancionan ellas mismas las afinidades de estilo de vida— pueden tener más peso que los determinantes o las razones puramente económicas. Y, más generalmente, es cierto que los grupos dominantes, y especialmente las grandes familias —grandes, en el doble sentido del término— aseguran su perpetuación al precio de estrategias —en primera fila las estrategias educativas— que no son tan diferentes, en su principio, de las que los campesinos kabiles o bearneses ponen en práctica para perpetuar su capital material o simbólico.

En suma, todo mi trabajo, desde hace más de veinte años, tiende a abolir la oposición entre la etnología y la sociología. Esta división residual, de vestigios, impide a los unos y a los otros plantear adecuadamente los problemas más fundamentales que plantean todas las sociedades, los de la lógica de las estrategias que los grupos, y especialmente las familias, emplean para producirse y reproducirse, es decir para crear y perpetuar su unidad, por lo tanto su existencia en tanto grupos, que es casi siempre, y en todas las sociedades, la condición de la perpetuación de su posición en el espacio social.

P. —¿La teoría de las estrategias de reproducción sería, pues, inseparable de una teoría genética de los grupos, que tiende a dar cuenta de la lógica según la cual los grupos, o las clases, se hacen y se deshacen?

R. —Completamente. Esto es de tal manera evidente, e importante, para mí, que llegué hasta a colocar el capítulo consagrado a las clases, con el cual había pensado concluir *La distinction*, al término de la primera parte, teórica, de *Le Sens pratique* donde había tratado de mostrar que los grupos, y especialmente las unidades de base genealógica, existían a la vez en la realidad objetiva de las regularidades y de las coerciones instituidas, y en las representaciones, y también en todas las estrategias de mercado, de negociación, de *bluff*, etc., destinadas a modificar la realidad al modificar las representaciones. Esperaba así mostrar que la lógica que había extraído a propósito de los grupos de base genealógica, familias, clanes, tribus, etc., valía también para las agrupaciones más típicas de nuestras sociedades, aquellas que se designan con el nombre de clases. Así como las unidades teóricas que aísla, *sobre el papel*, el análisis genealógico no corresponden automáticamente a las unidades reales, prácticas, así las clases teóricas que distingue la ciencia sociológica para dar cuenta de las prácticas no son automáticamente clases movilizadas. En los dos casos, *se trata de grupos sobre el papel*... En suma, los grupos —familiares u otros— son cosas que se hacen, al precio de un trabajo permanente de mantenimiento, de los cuales los casamientos constituyen un momento. Y sucede lo mismo con las clases, cuando existen aunque sea un poco (¿se ha preguntado lo que es existir para un grupo?): la pertenencia se construye, se negocia, se merca, se juega. Y, allí también, es necesario superar la oposición del subjetivismo voluntario y del objetivismo cientificista y realista: el espacio social, en el cual las distancias se miden en cantidad de capital, define las proximidades y las afi-

nidades, los alejamientos y las incompatibilidades, en una palabra

las probabilidades de pertenecer a grupos realmente unificados, familias, clubs o clases movilizadas; pero es en la lucha de las clasificaciones, lucha para imponer tal o cual manera de recortar este espacio, para unificar o para dividir, etc., donde se definen las aproximaciones reales. La clase no está nunca dada en las cosas; ella es también representación y voluntad, *pero que no tiene posibilidad de encarnarse en* las cosas más que si aproxima lo que está objetivamente próximo y aleja lo que está objetivamente alejado.

La codificación[5]

Cuando comencé mi trabajo de etnólogo, quise reaccionar contra lo que llamaba la juridicidad, es decir contra la tendencia de los etnólogos a describir el mundo social en el lenguaje de la regla y a hacer como si se hubiera informado sobre las prácticas sociales desde que se ha enunciado la regla explícita según la cual se presume que son producidas. Así, me alegró mucho un día encontrar un texto de Weber que decía poco más o menos: "Los agentes sociales obedecen a la regla cuando el interés en obedecerla la coloca por encima del interés en desobedecerla". Esta buena y sana fórmula materialista es interesante porque recuerda que la regla no es automáticamente por sí sola y obliga a preguntarse en qué condición una regla puede actuar.

Las nociones que he elaborado poco a poco, como la noción de habitus, nacieron de la voluntad de recordar que el lado de la norma expresa y explícita o del cálculo racional, hay otros principios generadores de las prácticas. Eso sobre todo en las sociedades en que hay pocas cosas codificadas; de suerte que, para dar cuenta de lo que la gente hace, es necesario suponer que obedecen a una suerte de "sentido del juego" como se dice en deporte, y que, para comprender sus prácticas, es necesario reconstruir el capital de esquemas informacionales que les permite producir pensamientos y prácticas sensatas y regladas sin intención de sentido y sin obediencia consciente a reglas explícitamente enunciadas como tales. Sin duda se encuentran por todas partes normas, reglas, hasta imperativos y el "prederecho", como decía Gernet: son los proverbios, los principios explícitos que conciernen al uso del tiempo o el bando de las cosechas, las preferencias codificadas en materia de casamiento, las costumbres. Pero la estadística, muy útil en este caso, muestra que las prácticas no se conforman sino excepcionalmente a la norma: por ejemplo, los casamientos con la prima paralela, que en las tradiciones árabes y bereberes están unánimemente reconocidos como ejemplares, son de hecho, muy raros, y una buena parte de ellos están inspirados por otras razones, al aportar

[5] Comunicación presentada en Neuchâtel en mayo de 1983 y publicada en *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, septiembre de 1986.

la conformidad de lo práctico con la regla un beneficio simbólico suple-
mentario, el que trae el estar, o, como se dice, el *ponerse en regla* , para rendir homenaje a la regla y a los valores del grupo.

Habiendo partido de esta suerte de desconfianza con respecto a la juridicidad, y a los etnólogos que se inclinaron a menudo por ella, porque es más fácil recoger los aspectos codificados de las prácticas, llegué hasta a mostrar que, en el caso de Kabilia, el más codificado, es decir el derecho consuetudinario, no es sino el registro de veredictos sucesivamente producidos, a propósito de transgresiones particulares, a partir de los principios del habitus. Pienso, en efecto, que se pueden reengendrar todos los actos de jurisprudencia concretos que están registrados en las costumbres a partir de un pequeño número de principios simples, es decir a partir de las oposiciones fundamentales que organizan toda la visión del mundo, noche/día, adentro/afuera, etc.: un crimen cometido por la noche es más grave que un crimen cometido de día; cometido en la casa, es más grave que fuera de la casa, etc. Una vez que se han comprendido estos principios, se puede predecir que aquel que cometió tal falta, recibirá tal multa, o, en todo caso, que recibirá una multa más fuerte, o más débil, que aquel que cometerá tal otra falta. En suma, aun lo que hay de más codificado —lo mismo vale para el calendario agrario— tiene por principio no principios explícitos, objetivados, por lo tanto ellos mismos codificados, sino esquemas prácticos. Como prueba, las contradicciones que se observan por ejemplo en el calendario agrario, que está sin embargo codificado por el hecho de que la sincronización es, en todas las sociedades, uno de los fundamentos de la integración social.

El habitus, como sistema de disposiciones para la práctica, es un fundamento objetivo de conductas regulares, por lo tanto de la regularidad de las conductas, y, si se pueden prever las prácticas (aquí, la sanción asociada a una cierta transgresión), es porque el habitus hace que los agentes que están dotados de él se comporten de una cierta manera en ciertas circunstancias. Siendo así, esta tendencia a actuar de una manera regular que, cuando el principio está explícitamente constituido, puede servir de base a una previsión (equivalente culto de las anticipaciones prácticas de la experiencia ordinaria), no encuentra su principio en una regla o una ley explícita. Es lo que hace que las conductas engendradas por el habitus no tengan la hermosa regularidad de las conductas deducidas de un principio legislativo: *el habitus tiene parte ligada con lo impreciso y lo vago* . Espontaneidad que se afirma en la confrontación improvisada con situaciones sin cesar renovadas, obedece a una *lógica práctica*, la de lo impreciso, del más o menos, que define la relación ordinaria con el mundo.

Esta parte de indeterminación, de apertura, de incertidumbre, es lo que hace que no pueda remitirse completamente a él en las situaciones críticas, peligrosas. Se puede enunciar como ley general que

cuanto más peligrosa es la situación, más la práctica tiende a ser codificada. El grado de codificación varía como el grado de riesgo. Eso se ve bien en el caso del casamiento: desde que se examinan *los* casamientos y no ya *el* casamiento, se ve que existen variaciones considerables, *en particular bajo la relación de la codificación: cuanto más* el casamiento une grupos alejados, por lo tanto prestigiosos, más grande será el beneficio simbólico, pero también el riesgo. En este caso se tendrá un grado muy alto de formalización de las prácticas; habrá las fórmulas de cortesía más refinadas, los ritos más elaborados. Cuanto más grande sea la situación de violencia en estado potencial, cuanto más sea necesario *imponer formas*, más la conducta libremente confiada a las improvisaciones del habitus cederá el lugar a la conducta expresamente reglada por un *ritual* metódicamente instituido, hasta codificado. Basta pensar en el lenguaje diplomático o en las reglas protocolares que rigen las precedencias y las conveniencias en las situaciones oficiales. Lo mismo ocurría en el caso de los casamientos entre tribus alejadas, donde los juegos rituales, el tiro al blanco por ejemplo, podían siempre degenerar en guerra.

Codificar, es a la vez poner en forma y poner formas. Hay *una virtud propia de la forma.* Y el dominio cultural es siempre un dominio de las formas. Es una de las razones que hacen que la etnología sea tan difícil: este dominio cultural no se adquiere en un día... Todos esos juegos de puesta en forma que, como se ve con el eufemismo, son otros tantos juegos con la regla del juego, y, por allí, dobles juegos, son la manera de ser de los virtuosos. Para ponerse en regla, es necesario conocer al dedillo la regla, los adversarios, el juego. Si fuera necesario proponer una definición transcultural de la excelencia, diría que es el hecho de saber jugar con la regla del juego hasta los límites, hasta la transgresión, permaneciendo en regla.

Es decir que el análisis del *sentido práctico* va mucho más allá de las sociedades sin escritura. En la mayor parte de las conductas ordinarias, somos guiados por esquemas prácticos, es decir por "principios que imponen el orden a la acción" (*principium importans ordinem ad actum*, como decía la escolástica), por *esquemas informacionales*. En suma, todo lo que permite a cada uno de nosotros distinguir las cosas que otros confunden, operar una *diacrisis*, un juicio que separa, son los principios de clasificación, los principios de jerarquización, los principios de división que son también principios de visión. La percepción es profundamente diacrítica; distingue la forma del fondo, lo que es importante de lo que no lo es, lo que es central de lo que es secundario, lo que es actual de lo que es inactual. Estos principios de juicio, de análisis, de percepción, de comprensión, son casi siempre implícitos, y al mismo tiempo, las clasificaciones que operan son coherentes, pero hasta un cierto punto. Esto se observa, como lo he mostrado, en el caso de las prácticas rituales: si se lleva demasiado lejos el control

lógico, se ven surgir las contradicciones a cada paso. Y sucede lo mismo

simbólica, que incumbe a menudo a las grandes burocracias de E...

si se pide a los investigados que clasifiquen a las personalidades políticas o partidos, o aun las profesiones. Los esquemas clasificatorios, disposiciones casi corporales, que funcionan en estado práctico, pueden *en ciertos casos pasar al estado objetivado. ¿Cuál es el efecto* de la objetivación? Interrogarse sobre la objetivación, es interrogarse sobre el trabajo inclusive del etnólogo, que al modo de los primeros legisladores, codifica, por el solo hecho del registro, las cosas que no existían sino en estado incorporado, bajo forma de disposiciones, de esquemas clasificatorios cuyos productos son coherentes, pero con una coherencia parcial. Es necesario guardarse de buscar en las producciones del habitus más lógica de la que hay en él: la lógica de la práctica es ser lógica hasta el punto donde ser lógico cesaría de ser práctico. En el ejército francés se enseñaba, se enseña quizás ahora, cómo hacer un paso; es claro que no se marcharía si se debiera conformarse a la teoría del paso para marchar. La codificación puede ser antinómica con la puesta en aplicación del código. Todo trabajo de codificación debe, pues, acompañarse de una teoría del efecto de codificación, bajo pena de sustituir inconscientemente la cosa de la lógica (el código) por la lógica de la cosa (los esquemas prácticos y la lógica parcial de la práctica que engendran).

La objetivación que opera la codificación introduce la posibilidad de un control lógico de la coherencia, de una formalización. Ella hace posible la instauración de una normatividad explícita, la de la gramática o el derecho. Cuando se dice que la lengua es un código, se omite precisar en qué sentido. La lengua no es un código hablando con propiedad: no se vuelve código sino por la gramática, que es una codificación casi jurídica de un sistema de esquemas informacionales. Hablar de código a propósito de la lengua es cometer la *fallacy* por excelencia, la que consiste en poner en la conciencia de las personas que se estudian lo que se debe tener en la conciencia para comprender lo que hacen. Bajo pretexto de que para comprender una lengua extranjera es necesario poseer una grámatica, se hace como si aquellos que hablan la lengua obedeciesen a una gramática. La codificación es un cambio de naturaleza, un cambio de estatuto ontológico, que se opera cuando se pasa de esquemas lingüísticos dominados en estado práctico a un código, una gramática, por el trabajo de codificación, que es un trabajo jurídico. Es necesario analizar este trabajo para saber a la vez lo que pasa en la realidad cuando los juristas hacen un código y lo que se hace automáticamente, sin saberlo, cuando se hace la ciencia de las prácticas.

La codificación tiene parte ligada con la disciplina y con la normalización de las prácticas. Quien dice en alguna parte que los sistemas simbólicos "regimentan" lo que codifican. La codificación es una operación de puesta en orden simbólica, o de mantenimiento del orden

tado. Como se ve en el caso de la conducta automovilística, la codificación aporta ventajas colectivas de clarificación y de homogeneización. Sabe a qué atenerse; se sabe con una previsibilidad razonable que en todos los cruces aquellos que llegan por la izquierda deberán ceder el paso. La codificación minimiza el equívoco y la imprecisión, en particular en las interacciones. Se muestra particularmente indispensable y también eficaz en las situaciones donde los riesgos de colisión, de conflicto, de accidente, donde el álea, el azar (palabra, que como decía Cournot, designa el encuentro de dos series causales independiente), son particularmente importantes. El encuentro de dos grupos muy alejados es el encuentro de dos series causales independientes. Entre personas del mismo grupo, dotadas del mismo habitus, por lo tanto espontáneamente orquestadas, todo es evidente, hasta los conflictos; se *comprenden con medias palabras, etc. Pero con los habitus diferentes* aparece la posibilidad del accidente, de la colisión, del conflicto...La codificación es capital porque asegura una comunicación mínima. Se pierde allí en encanto... Las sociedades muy poco codificadas, donde lo esencial está dejado al sentido del juego, a la improvisación, tienen un encanto loco y, para sobrevivir a él, y sobre todo para dominarlo, es necesario tener el genio de las relaciones sociales, un sentido del juego absolutamente extraordinario. Es necesario sin duda ser mucho más maligno que en nuestras sociedades.

Algunos de los efectos principales de la codificación están ligados a la *objetivación* que ella *implica* y que *están inscritos* en el uso de la escritura. Havelock, en una obra sobre Platón, analiza la noción de *mímesis*, que se puede traducir por imitación, en el sentido ordinario, pero que significa en primer término el hecho de mimar. Los poetas son mimos: no saben lo que dicen porque forman cuerpo con lo que dicen. Hablan como se danza (por otra parte bailan y miman al cantar sus poemas) y, si es cierto que pueden inventar, improvisar (el habitus es principio de invención, pero entre límites), no poseen el principio de su invención. El poeta según Platón es la antítesis absoluta del filósofo. Dice el bien, dice lo bello, dice, como en las sociedades arcaicas, si hay que hacer la paz o la guerra, si hay que matar o no a la mujer adúltera, en una palabra, cosas esenciales, y no sabe lo que dice. No tiene el principio de su propia producción. En esta condensación del poeta, en realidad, hay una teoría implícita de la práctica. El mimo no sabe lo que hace porque forma cuerpo con lo que hace. No puede objetivar, objetivarse, especialmente porque le falta lo escrito y todo lo que hace posible el escrito: y, en primer término, la libertad de volver sobre lo que se ha dicho, el control lógico que permite la vuelta atrás, la confrontación de los momentos sucesivos del discurso. La lógica es siempre conquistada contra la cronología, contra la sucesión: por tanto tiempo como estoy en el tiempo lineal, puedo contentarme con ser

lógico en todo (es lo que hace que las lógicas prácticas sean viables).

descubre así, *a contrario*, que lo que se puede codificar fácilmente, es

La lógica supone la confrontación de los momentos sucesivos, de las cosas que fueron dichas o hechas en momentos diferentes, separados. Cómo Sócrates, aquel que no olvida nada, y que pone a sus interlocutores en contradicción con ellos mismos (pero no decías recién que...) al confrontar los momentos sucesivos de su discurso, la escritura, que *sincroniza* ("los escritos quedan"), permite captar de una sola mirada, *uno intuito*, es decir en el mismo instante, los momentos sucesivos de la práctica que estaban protegidos contra la lógica por el desarrollo cronológico.

Objetivar, es también producir a la luz del día, hacer visible, público, conocido por todos, publicado. *Un autor* en el verdadero sentido, es aquel que hace públicas las cosas que todo el mundo sentía confusamente, alguien que posee una capacidad especial, la de publicar lo implícito, lo tácito, que cumple un verdadero trabajo de creación. Cierto número de actos se vuelven oficiales desde que son públicos, publicados (los bandos de casamiento). La publicación es el acto de oficialización por excelencia. Lo oficial es lo que puede ser hecho público, afichado, proclamado, frente a todos, ante todo el mundo, por oposición a lo que es oficioso, hasta secreto y vergonzoso; con la publicación oficial ("en el Boletín oficial"), todo el mundo es a la vez tomado como testigo y llamado a controlar, a ratificar, a consagrar, y ratifica, y consagra, por su silencio mismo (es el fundamento antropológico de la distinción durkheimiana entre la religión, necesariamente colectiva y pública, y la magia, que se condena, subjetiva y objetivamente, por el hecho de disimularse). El efecto de oficialización se identifica con un efecto de homologación. Homologar, etimológicamente, es asegurar que se dice la misma cosa cuando se dicen las mismas palabras, *es transformar un esquema práctico en un código* lingüístico de tipo jurídico. Tener un nombre o un oficio homologado, reconocido, es existir oficialmente (el comercio, en las sociedades indoeuropeas, no es un verdadero oficio, porque es un oficio sin nombre, innombrable, *negotium*, no-ocio). La publicación es una operación que oficializa, por lo tanto legaliza, porque implica la divulgación, el descubrimiento frente a todos, y la homologación, el consenso de todos sobre la cosa así descubierta.

El efecto de *formalización* es el último rasgo asociado a la codificación. Codificar, es terminar con lo impreciso, lo vago, las fronteras mal trazadas y las divisiones aproximativas al producir clases claras, al operar cortes netos, al establecer fronteras tajantes, libre para eliminar a las personas que no son ni una cosa ni otra. Las dificultades de la codificación, que son el pan cotidiano del sociólogo, obligan a reflexionar sobre esos inclasificables de nuestras sociedades (como los estudiantes que trabajan para pagar sus estudios), esos seres *bastardos* desde el punto de vista del principio de división dominante. Y se

lo que fue ya objeto de una codificación jurídica o casi jurídica.

La codificación hace las cosas simples, claras, comunicables; hace posible un consenso controlado sobre el sentido, un *homologein*: se está asegurando de dar el mismo sentido a las palabras. Es la definición del código lingüístico según Saussure: lo que permite al emisor y al receptor asociar el mismo sonido al mismo sentido y el mismo sentido al mismo sonido. Pero, si se traspone la fórmula al caso de las profesiones, se verá enseguida que no es tan simple: ¿todos los miembros de una sociedad se ponen de acuerdo para acordar el mismo sentido a los mismo nombres de profesión (maestro) y para dar el mismo nombre (*y todo lo que se sigue*, salario, ventajas, prestigio, etc.) a las mismas prácticas profesionales? Una parte de las luchas sociales se debe al hecho de que, precisamente, todo no está homologado y que, si hay homologación, ella no pone fin a la discusión, a la negociación, hasta a la controversia (aun si las instancias que producen las clasificaciones sociales jurídicamente garantizadas, como los institutos de estadísticas y la burocracia de Estado, se dan las apariencias de la neutralidad científica). En efecto, si el código de vialidad (como el código lingüístico) se impone sin gran discusión, es porque, salvo excepciones, tercia entre posibilidades relativamente arbitrarias (aun si, una vez instituidas en la objetividad y en los habitus, como la conducta a derecha o a izquierda, cesan de serlo) y porque no hay grandes intereses en juego, de un lado o de otro (es una consecuencia ignorada de "lo arbitrario del signo lingüístico" de que hablaba Saussure). En este caso, las ventajas colectivas de calculabilidad y de previsibilidad ligadas a la codificación la colocan sin discusión por sobre los intereses, nulos o débiles atribuidos a una u otra elección.

Siendo así, la *formalización*, entendida tanto en el sentido de la lógica o de la matemática como en el sentido jurídico, es lo que permite pasar de una lógica que está inmersa en el caso particular a una lógica independiente del caso particular. La formalización es lo que permite conferir a las prácticas, y especialmente a las prácticas de comunicación y de cooperación, esta constancia que asegura la calculabilidad y la previsibilidad por encima de las variaciones individuales y las fluctuaciones temporales. Se puede recordar aquí, dándole un alcance general, la crítica que Leibniz dirigía a un método fundado, como el de Descartes, sobre la intuición, y expuesto, por ese hecho, a intermitencias y a accidentes. Y la evidencia cartesiana proponía reemplazarla por la *evidentia ex terminis*, la evidencia que sale de los términos, de los símbolos, "evidencia ciega", como decía también, que resulta del funcionamiento automático de instrumentos lógicos bien construidos. A diferencia de aquel que no puede contar más que con su intuición, y que corre siempre el riesgo de la desatención o del olvido, aquel que posee un lenguaje formal bien construido puede remi-

tirse a él, y se encuentra al mismo tiempo liberado de la atención

propiamente simbólica que permite a la fuerza ejercerse plenamente

constante al caso particular.

Del mismo modo, los juristas, para liberarse de la justicia fundada sobre el sentimiento de la equidad que Weber, sin duda por una simplificación algo etnocéntrica, llamada *Kadijustiz*, justicia del cadi, deben establecer leyes formales, generales, fundadas sobre los principios generales y explícitos, y enunciados de modo de proveer respuestas valederas en todos los casos y para todo el mundo (para todo x). "El derecho formal, dice Weber, toma en cuenta exclusivamente las características generales unívocas del caso considerado". Esta abstracción constitutiva del derecho que ignora la prudencia práctica del sentido de la equidad, es la que va directamente del caso particular al caso particular, de una transgresión particular a una sanción particular, sin pasar por la mediación de concepto o de la ley general.

Una de las virtudes (que es también una tara...) de la formalización es la de permitir, como toda racionalización, una economía de invención, de improvisación, de creación. Un derecho formal asegura la calculabilidad y la previsibilidad (el precio de abstracciones y de simplificaciones que hacen que el juicio más conforme formalmente con las reglas formales del derecho puede estar en contradicción completa con las evaluaciones del sentido de la equidad: *summum jus summa injuria*). Asegura sobre todo la sustituibilidad perfecta de los agentes encargados de "hacer justicia", como se dice, es decir de aplicar según las reglas codificadas, reglas codificadas. No importa quién pueda hacer justicia. No es más necesario un Salomón. Con el derecho consuetudinario, si se tiene un Salomón, todo va bien. Si no, el peligro de arbitrariedad es muy grande. Se sabe que los nazis profesaban una teoría carismática del nomoteta, confiando al *Führer*, colocado por encima de las leyes, la tarea de inventar el derecho a cada momento. Contra esta arbitrariedad instituida, una ley, aun inicua, como las leyes raciales de los años 35 sobre los judíos (que eran ya perseguidos, espoliados, etc.) pudo ser acogida favorablemente por las víctimas porque, frente a lo arbitrario absoluto, una ley, aun inicua, asigna un límite a lo arbitrario puro y asegura una previsibilidad mínima.

Pero la forma, la formalización, el formalismo no actúan solamente por su eficacia específica, propiamente técnica, de clarificación y de racionalización. Hay una eficacia propiamente simbólica de la forma. La violencia simbólica, cuya realización por excelencia es sin duda el derecho, es una violencia que se ejerce, si puede decirse, *en las formas*, poniendo formas. Poner formas, es dar a una acción o a un discurso la forma que es reconocida como conveniente, legítima, aprobada, es decir una forma tal que se puede producir públicamente, frente a todos, una voluntad o una práctica que, presentada de otra manera, sería inaceptable (es la función del eufemismo). La fuerza de la forma, esta *vis formae* de la que hablan los antiguos, es esta fuerza

al hacerse desconocer en tanto que fuerza y al hacerse reconocer, aprobar, aceptar, por el hecho de presentarse bajo las apariencias de la universalidad —la de la razón o de la moral—.

Puedo volver ahora al problema que planteaba al comienzo. ¿Es necesario elegir entre la juridicidad de aquellos que creen que la regla actúa y el materialismo de Weber que recuerda que la regla no actúa sino cuando se tiene interés en obedecerla, y más generalmente, entre una definición normativa y una definición descriptiva de la regla? En realidad, la regla actúa *vis formae*, por la fuerza de la forma. Es cierto que si las condiciones sociales de su eficacia no están reunidas, no puede nada por sí sola. Sin embargo, en tanto que regla con pretensión universal, agrega su fuerza propia, la que está inscrita en el efecto de racionalidad o de racionalización. Debiendo la palabra "racionalización" ser tomada en el doble sentido de Weber y de Freud: la *vis formae* es siempre una fuerza a la vez lógica y social. Reúne la fuerza de lo univeral, de lo lógico, de lo formal, de la lógica formal, y la fuerza de lo oficial. La publicación oficial, conforme a las formas impuestas, que conviene a las ocasiones oficiales, tiene de por sí un efecto de consagración y de licitación. Ciertas prácticas que eran vividas en el drama tan largo tiempo que no había palabras para decirlas y para pensarlas, de estas palabras oficiales, producidas por las personas autorizadas, médicos, psicólogos, que permitan *declararlas*, a sí mismo y a los otros, sufren una verdadera transmutación ontológica desde que, siendo conocidas y reconocidas públicamente, nombradas y homologadas, se encuentran legitimadas, hasta legalizadas, y pueden por lo tanto declararse, publicitarse (es el caso por ejemplo de la noción de "cohabitación juvenil" que, en su chatura de eufemismo burocrático, ha desempeñado un papel determinante, sobre todo en el campo, en el trabajo de acompañamiento simbólico de una transformación silenciosa de las prácticas).

Así, veo reencontrarse hoy dos caminos de sentido inverso que realicé sucesivamente en mi investigación. El esfuerzo por romper con la juridicidad y fundar una teoría adecuada de la práctica conducía a ir de las normas a los esquemas y de los designios conscientes o de los planes explícitos de una conciencia calculadora a las intuiciones oscuras del sentido práctico. Pero esta teoría de la práctica encerraba los principios de una interrogación teórica sobre las condiciones sociales de posibilidad (especialmente la *schole*) y los efectos propios de esa juridicidad que había sido necesario combatir para construirla. La ilusión juridicista no se impone solamente al investigador. Actúa en la realidad misma. Y una ciencia adecuada de la práctica debe tomarla en cuenta y analizar, como traté de hacer aquí, los mecanismos que están en su principio (codificación, canonización, etc.). Lo que vuelve a plantear en toda su generalidad, si se va hasta el fin de la empresa, el

problema de las condiciones sociales de posibilidad de la actividad

misma de codificación y de teorización, y de los efectos sociales de esta actividad teórica, de la cual el trabajo de investigador en ciencias sociales representa él mismo una forma particular.

Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos[6]

(...) ¿Hay una sociología de la creencia? Creo que es necesario reformular la pregunta: ¿la sociología de la religión tal como es practicada hoy, es decir por productores que participan en grados diversos en el campo religioso, puede ser una verdadera sociología científica? Y respondo: difícilmente; es decir a condición solamente de que se acompañe de una sociología científica del campo religioso. Tal sociología es una empresa muy difícil; no es que el campo religioso sea más difícil de analizar que otro (por más que aquellos que están comprometidos en él tengan interés en hacerlo creer) sino porque, cuando se está en él, se participa de la creencia inherente a la pertenencia a un campo cualquiera (religiosa, universitario, etc.), y, cuando no se está, se arriesga primeramente omitir inscribir la creencia en el modelo, etc. (volveré sobre ello), en segundo lugar estar privado de una parte de la información útil.

¿En qué consiste esta creencia que está compremetida en la pertenencia al campo religioso? La cuestión no es saber, como se finge a menudo creerlo, si las personas que hacen sociología de la religión tienen fe o no, ni aun si pertenecen a la Iglesia o no. Se trata de la creencia ligada a la pertenencia al campo religioso, lo que llamo la *illusio*, inversión en el juego, ligado a intereses y ventajas específicas, características en este campo y de los compromisos particulares que propone. La fe religiosa en el sentido ordinario no tiene nada que ver con el interés propiamente religioso en el sentido en que lo entiendo, es decir el hecho de tener algo que hacer con la religión, con la Iglesia, con los obispos, con lo que se dice de ello, con tomar partido por tal teólogo contra el dicasterio, etc. (Lo mismo valdría evidentemente para el protestantismo o el judaísmo). El interés es, en sentido verdadero, lo que me importa, lo que hace que haya para mí diferencias y diferencias prácticas (que para un observador indiferente no existen); es un

[6] Comunicación presentada al Congreso de la Asociación francesa de sociología religiosa, París, diciembre de 1982.

juicio diferencial que no está orientado solamente por fines de conoci-

cionado indígena o conocimiento de experto). Y las reservas críticas de

miento. El interés práctico es un interés por la existencia o la no existencia del objeto (a la inversa del desinterés estético según Kant y el de la ciencia, que pone en suspenso el interés existencial): es un interés por objetos cuya existencia y persistencia dirigen directa o indirectamente mi existencia y mi persistencia social, mi identidad y mi posición sociales.

Si el problema se plantea con una agudeza particular en el caso de la religión, es porque el campo religioso es, como todos los campos, un universo de creencia, pero en el cual es cuestión de creencia. La creencia que la institución organiza (creencia en Dios, en el dogma, etc.) tiende a enmascarar la creencia en la institución, el *obsequium*, y todos los intereses ligados a la reproducción de la institución. Tanto más cuanto que la frontera del campo religioso se ha vuelto imprecisa (hay obispos sociólogos) y que se puede haber salido del campo sin haber salido realmente. Las inversiones en el campo religioso pueden sobrevivir a la pérdida de la fe y aun a la ruptura, más o menos declarada, con la Iglesia. Es el paradigma del sacerdote que colgó los hábitos, que tiene cuentas pendientes con la institución (la ciencia de la religión se enraiza de rondón en esta suerte de relación de mala fe). Hace demasiado para ello y el laico no se engaña: el furor, la indignación y la rebelión son marcas de interés. Por su combate mismo, testimonia que está ahí siempre. Este interés negativo, crítico, puede orientar toda la investigación y vivirse como interés científico puro gracias a la confusión de la actitud científica y de la actitud crítica (de izquierda) afirmada en el campo religioso mismo.

El interés que está ligado a la pertenencia está asociado a una forma de conocimiento práctico, interesado, del que está desprovisto aquel que no esté en eso. Para protegerse contra los efectos de la ciencia (o, cuando se trata de sociólogos, contra la competencia científica), aquellos que están tienden a hacer de la pertenencia la condición necesaria y suficiente del conocimiento adecuado. Este argumento es corrientemente empleado, en contextos sociales muy diferentes, para desacreditar todo conocimiento externo, no nativo ("tú no puedes comprender", "es necesario haberlo vivido", "eso no ocurre así", etc.) y contiene una parte de verdad. Al estar reducido el análisis a los rasgos científicamente pertinentes, ignora los pequeños detalles, las pequeñas nadas, es decir todos los árboles que esconden el bosque a la curiosidad indígena, todos los pequeños saberes que no se tienen si no interesan en primer grado, si se siente un goce cómplice en el hecho de acumularlos, de memorizarlos, de atesorarlos (los mejores etnólogos de campo son acechados por esta tentación de la regresión hacia la curiosidad indígena, que es para ella misma su fin, y no es siempre fácil de discernir, en las palabras de los sociólogos de la religión —lo mismo valdría para la política—, lo que es información anecdótica de afi-

la lectura "indígena" se comprenden perfectamente si se sabe que en todo grupo, una información anecdótica completamente al día, además de constituir una forma, muy preciosa, de ese capital informacional que no se adquiere sino a la larga, en la ancianidad, es valorizado como un índice de reconocimiento, de inversión en el juego, de complacencia, de pertenencia subjetiva, de interés verdadero por el grupo y por sus intereses ingenuos, nativos (se sabe el papel que desempeñan, en los reencuentros, la interrogación —que supone el conocimiento de los nombres, de los nombres de pila o de los sobrenombres y el interés asociado— sobre los conocimientos comunes y también el intercambio de recuerdos y de anécdotas en el mantenimiento de las relaciones familiares, escolares, etcétera). Por otra parte, la reticencia del indígena, que se expresa a veces a través de las críticas dirigidas a la objetivación sociológica por especialistas ligados a su objeto por un interés "ingenuo", encierra una interrogación importante, que se refiere a la filosofía de la historia, o de la acción, que el observador empeña más o menos conscientemente: recuerda que los efectos estructurales que el analista reconstituye, por un trabajo análogo a aquel que consiste en pasar de los caminos en número casi infinito al mapa como modelo de todos los caminos captable de una sola mirada, no se realizan prácticamente sino a través de acontecimientos en apariencia contingentes, de acciones aparentemente singulares, de millares de aventuras infinitesimales cuya integración engendra el sentido "objetivo" aprehendido por el analista objetivo. Si está excluido que el analista puede reconstituir y restituir las innumerables acciones e interacciones en las que innumerables agentes han invertido sus intereses específicos, totalmente ajenos en intención al resultado al cual no obstante han concurrido, consagración a una empresa, un establecimiento escolar, un diario, una asociación, rivalidades, amistades, etc., todos esos acontecimientos singulares, asociados a nombres propios, circunstancias singulares, en las cuales se ahoga —con alegría— la mirada indígena, debe por lo menos saber y recordar que las tendencias más globales, las restricciones más generales, no se realizan sino a través de lo más particular y de lo más accidental, al azar de las aventuras, encuentros, uniones y relaciones, aparentemente fortuitos, que diseñan la singularidad de las biografías. Es todo esto lo que invocan, más o menos claramente, contra la brutalidad reductora del observador extraño, el indígena y aquel que se podría llamar "el sociólogo original" (por analogía con Hegel y su "historiador original") el cual "viviendo en el espíritu del acontecimiento", asume los presupuestos de aquellos de quienes cuenta la historia —lo que explica que se encuentre tan a menudo en la imposibilidad de hecho de objetivar su experiencia casi indígena, de escribirla y de publicarla.

Pero al encerrarse en la alternativa de lo parcial y de lo impar-

cial, del interior interesado y partidario y del exterior neutro y objeti-

to, la propensión a tratar las creencias como representaciones menta-

vo, de la mirada complaciente, seguramente cómplice, y de la visión reductora, se ignora que el descreimiento militante puede no ser sino una inversión de la creencia, y sobre todo, que hay lugar para una objetivación participante, que presupone una objetivación de la participación, y de todo lo que ella implica, es decir un dominio consciente de los intereses ligados a la pertenencia y a la no pertenencia. De obstáculo para la objetivación, la pertenencia puede volverse un auxiliar de la objetivación de los límites de la objetivación, a condición de que ella misma sea objetivada. A condición de saber que se pertenece al campo religioso, con los intereses aferentes, se pueden dominar los efectos de esta pertenencia y agotar en ella las experiencias y las informaciones necesarias para producir una objetivación no reductora, capaz de superar la alternativa del adentro y del afuera, de la adhesión ciega y de la lucidez parcial. Pero esta superación supone una objetivación sin complacencia —el autoanálisis no tiene nada de confesión privada o pública, de una autocrítica ético-política— de todos los lazos, de todas las formas de participación, de pertenencia subjetiva u objetiva, aun las más tenues. Pienso en las formas de pertenencia más paradójicas, por negativas o críticas y a menudo ligadas a una pertenencia pasada, en todas las adhesiones y en todas las ambivalencias ligadas al hecho de haber estado, de haber pasado por el seminario, grande o pequeño, etc. El corte epistemológico, en ese caso, pasa por un corte social, que supone él mismo una objetivación (dolorosa) de los lazos y de las adhesiones. La sociología de los sociólogos no se inspira en una intención polémica, o jurídica; apunta solamente a hacer visibles algunos de los obstáculos sociales más poderosos para la producción científica. Rehusar la objetivación de las adherencias, y la amputación dolorosa que significa, es condenarse a jugar el doble juego social y psicológicamente aprovechable que permite acumular las ventajas de la cientificidad (aparente) y de la religiosidad. Esta *tentación del doble juego y de la doble ventaja amenaza especialmente* a los especialistas de las grandes religiones universales, católicas que estudian el catolicismo, protestantes el protestantismo, judías el judaísmo (no se ha destacado la rareza de los estudios cruzados —católicos que estudian el judaísmo, e inversamente— o comparativos): en ese caso, es grande el peligro de producir una suerte de ciencia edificante, consagrada a servir de fundamento a una religiosidad erudita, que permita acumular las ventajas de la lucidez y las ventajas de la fidelidad religiosa.

Esa relación ambigua se traiciona en el lenguaje, y especialmente en la introducción en el seno del discurso erudito de palabras tomadas de la lengua religiosa a través de las cuales se deslizan los *default assumptions*, como dice Douglas Hofstadter, los presupuestos tácitos de la relación indígena con el objeto. Ejemplo de tal presupues-

les o discursos y a olvidar que, aun entre los defensores de una religión depurada de todo ritualismo, de los cuales los sociólogos de la religión están muy próximos sociológicamente, y entre esos sociólogos mismos, la fidelidad religiosa se enraiza (y sobrevive) en las dispociones infraverbales, infraconscientes, en los pliegues del cuerpo y las vueltas de la lengua, cuando no en una dicción y una pronunciación; que el cuerpo y el lenguaje están llenos de creencias entorpecidas y que la creencia religiosa (o política) es ante todo una *hexis* corporal asociada a un *habitus* lingüístico. Se podría mostrar, en esta lógica, que todo el debate sobre la "religión popular", como tantas otras discusiones donde el "pueblo" y lo "popular" están en juego, encuentra su principio en los presupuestos inherentes a una relación mal analizada con su propia representación de la creencia y de la religión, que impide percibir que el peso relativo de la representación mental y de la representación teatral, de la *mímesis* ritual, varía según la posición social y el nivel de instrucción, y que lo que hace el escándalo de la religiosidad que se dice popular a los ojos de los "virtuosos" de la conciencia religiosa (como, por otra parte, de la conciencia estética), es sin duda que, en sus automatismos rituales, recuerda lo arbitrario de los condicionamientos sociales que están al principio de las disposiciones durables del cuerpo creyente.

Al final, la sociología de los determinantes sociales de la práctica sociológica aparece como el único medio de acumular, de otro modo que en las conciliaciones ficticias del doble juego, las ventajas de la pertenencia, de la participación, y las ventajas de la exterioridad, del corte y de la distancia objetivante.

logista muy común, se ponen en relación brutalmente las produccio-

nes culturales con la posición de los productores en el espacio social.

Objetivar el sujeto objetivante[7]

(...) Tomar por objeto la Universidad, era tomar por objeto lo que, por lo general, objetiva; el acto de objetivación, la situación a partir de la cual se está legitimado para objetivar. Al mismo tiempo, la investigación tenía permanentemente un doble objeto, el objeto ingenuo, el objeto aparente (¿Qué es la Universidad? ¿Cómo marcha eso?), y la acción particular de objetivar, y de objetivar una institución que es socialmente reconocida como fundada para operar una objetivación que pretende la objetividad y la universalidad. Mi intención al hacer este trabajo era, pues, hacer una suerte de experimentación sociológica a propósito del trabajo sociológico; tratar de mostrar que, quizá, la sociología puede escapar aunque sea un poco al círculo historicista o sociologista, sirviéndose de lo que la ciencia social enseña sobre el mundo social en el cual se produce la ciencia social, para controlar los efectos de los determinismos que se ejercen sobre ese mundo y, al mismo tiempo, sobre la ciencia social.

Objetivar el sujeto objetivante, objetivar el punto de vista objetivante, es una cosa que se practica corrientemente, pero se lo hace de una manera aparentemente muy radical y en realidad muy superficial. Cuando se dice "El sociólogo está inserto en la historia", se piensa inmediatamente "sociólogo burgués". Dicho de otro modo, se piensa que se ha objetivado al sociólogo, o en general a un productor de bienes culturales, cuando se ha objetivado su "posición de clase". Se olvida que es necesario todavía objetivar su posición en ese subuniverso, donde están comprometidos los intereses específicos, que es el universo de la producción cultural. Para aquellos que se interesan en la sociología de la literatura o en la historia social de la literatura, en la sociología de la filosofía o en la historia social de la filosofía, en la sociología del arte o en la historia social del arte, etc., uno de los aportes de este trabajo, en todo caso una de sus intenciones, es mostrar que, cuando se hacen objetivaciones a lo Lukács-Goldmann, para tomar la forma más suave de una suerte de reduccionismo socio-

[7] Conferencia pronunciada en Estrasburgo, a propósito de *Homo academicus*, en diciembre de 1984.

Se dirá: es la expresión de una burguesía ascendente, etc. Es el error del cortocircuito, error que consiste en poner en relación dos términos muy alejados al excluir del campo de la conciencia una mediación muy importante, el espacio en el interior del cual las personas producen, es decir lo que yo llamo el campo de producción cultural. Este subespacio es todavía un espacio social, en el interior del cual hay compromisos sociales de un tipo particular, intereses que pueden ser completamente desinteresados desde el punto de vista de los compromisos que tienen curso en el mundo exterior.

Pero detenerse allí, sería dejar quizás escapar el sesgo esencial, cuyo principio no reside en los intereses ligados a la pertenencia. Existen, más allá de las determinaciones sociales asociadas a una posición particular, determinaciones mucho más fundamentales y mucho más desapercibidas que son inherentes a la postura intelectual, a la posición de erudito. Desde el momento en que observamos el mundo social, introducimos en nuestra percepción un sesgo que obedece al hecho de que, para hablar del mundo social, para estudiarlo a fin de hablar de él, etc., es necesario retirarse de él. El sesgo que se puede llamar teoricista o intelectualista consiste en olvidarse de inscribir, en la teoría que se hace del mundo social, el hecho de que ella es el producto de una mirada teórica. Para hacer una ciencia justa del mundo social, es necesario a la vez producir una teoría (construir modelos, etc.) e introducir en la teoría final una teoría de la diferencia entre la teoría y la práctica.

El tratarse del mundo universitario, al tratarse para un universitario de estudiar el mundo universitario, todo inclina a este error teórico. ¿Por qué? Porque el mundo universitario, como todos los universos sociales, es el lugar de una lucha por la verdad sobre el mundo universitario y sobre el universo social en general. Una de las cosas que ha sido a menudo olvidada, es que cualquiera que hable sobre el mundo social debe contar con el hecho de que en el mundo social se habla del mundo social y para tener la última palabra sobre ese mundo; que el mundo es el lugar de una lucha por la verdad del mundo social. Los insultos, las estigmatizaciones racistas, etc., son categoremas, como decía Aristóteles, es decir acusaciones públicas, actos de designación, de nominación, que pretenden la universalidad, por lo tanto la autoridad sobre el mundo social. El universo universitario tiene la particularidad de que hoy, en nuestras sociedades, sus veredictos están seguramente entre los veredictos sociales más poderosos. Aquel que otorga un título académico otorga una patente de inteligencia (siendo uno de los privilegios de los titulares, poder además tomar distancias respecto del título).

El universo social es el lugar de una lucha para saber lo que es

el mundo social. La universidad es también el lugar de una lucha por saber quién, en el interior de este universo socialmente encargado de

truir sus efectos, y aun para destruir por adelantado esta lectura, sean barridos y que la gente se pregunte solamente: "¿Dónde estoy yo en el

decir la verdad sobre el mundo social (y sobre el mundo físico), está realmente (o particularmente) bien fundado para decir la verdad. Esta lucha opone a los sociólogos y a los juristas, pero también opone a los juristas entre ellos y también a los sociólogos entre ellos. Intervenir en tanto que sociólogo, resultaría evidentemente ser tentado de servirse de la ciencia social para colocarse en árbitro y en juez en esta lucha, para distribuir razones y culpas. Dicho de otra manera, el error intelectualista y teoricista que amenaza permanentemente a la ciencia social (es, en etnología el error estructuralista, el que consiste en decir: "Sé mejor que el indígena lo que él es".), este error sería la tentación por excelencia para uno que, siendo sociólogo, por tanto inscrito en un campo de lucha por la verdad, se daba por proyecto decir la verdad de ese mundo y de los puntos de vista opuestos sobre ese asunto.

El hecho de que, como lo he dicho al comenzar, me hubiera dado por proyecto casi consciente, desde el origen, estar atento al objeto, pero también al trabajo sobre el objeto, me ha protegido, creo, contra este error. Lo que quería hacer, era un trabajo capaz de escapar tanto como fuera posible a las determinaciones sociales gracias a la objetivación de la posición particular del sociólogo (dada su formación, sus títulos, sus diplomas, etc.) y a la toma de conciencia de las probabilidades de error inherentes a esta posición. Sabía que no se trataba simplemente de decir la verdad de ese mundo sino de decir también de ese mundo que era el lugar de una lucha para decir la verdad de ese mundo; que se trataba de descubrir que el objetivismo por el cual yo había comenzado, y la tentación que encerraba de aplastar a los competidores al objetivarlos, eran generadores de errores, y de errores técnicos. Digo técnicos para hacer ver la diferencia entre el trabajo científico y el trabajo de pura reflexión: en el trabajo científico, todo lo que acabo de decir se traduce en operaciones absolutamente concretas, variables que se agregan en el análisis de las correspondencias, criterios que se introducen, etcétera.

Ustedes dirán: "pero usted no habla en absoluto del objeto. No dice lo que es un universitario, lo que es la Universidad, cómo marcha, cómo funciona". En el límite, no quería hablar del objeto del libro, quería mantener, a propósito del libro, un discurso que fuese una introducción a la lectura al mismo tiempo que una garantía contra la lectura espontánea. Ese libro me planteó muchos más problemas que ningún otro, cuando se trató de publicarlo. Existe siempre un peligro extraordinario de perder el control de lo que se dice. A partir de la carta VII de Platón, todo el mundo lo dice. Sentí de modo intenso el temor de que los intereses que los lectores (los cuales, dado lo que escribo, son sin duda en un 80% universitarios) invierten en la lectura sean tan grandes que todo el trabajo que hice por destruir este interés, por des-

diagrama? ¿Qué dice de Untel?", etcétera, y que rebajen sobre el terreno de la lucha en el interior del campo un análisis que había tenido por fin objetivar esta lucha y, al mismo tiempo, dar al lector un dominio de esta lucha.

Puede preguntarse: ¿"Para qué sirve todo esto?" Es una pregunta completamente legítima. "¿No es arte por el arte, no es un retorno reflexivo complaciente, y un poco decadente de la ciencia sobre sí misma?, etc". Evidentemente, no lo creo. Pienso que este trabajo tiene virtudes científicas; y que, para las ciencias sociales, el análisis sociológico de la producción del productor es imperativo. A riesgo de sorprender y de decepcionar a la vez a muchos de entre ustedes, que acuerdan a la sociología una función profética, escatológica, agregaré que este género de análisis podría tener también una función clínica, hasta terapéutica: la sociología es un instrumento de autoanálisis extremadamente poderoso que permite a cada uno comprender mejor lo que es, dándole una comprensión de sus propias condiciones sociales de producción y de la posición que ocupa en el mundo social. Es sin duda completamente decepcionante y no es en absoluto la visión que se tiene comúnmente de la sociología. La sociología puede tener también otras funciones, políticas u otras, pero de ésta estoy más seguro. Se sigue que este libro llama a una cierta forma de lectura. No se trata de leerlo como un panfleto ni de hacer de él un uso autopunitivo. Se usa a menudo a la sociología sea para azotar a los otros, sea para flagelarse. En realidad, se trata de decir "Soy lo que soy. Y no es para alabar o para censurar. Simplemente, eso implica toda suerte de propensiones y, cuando se trata de hablar del mundo social, de errores probables". Todo esto, que me hace rezar la predicación, —¡y Dios sabe que no es el género que me agrada!— debía decirlo, si mi libro fuese leído como un panfleto, me resultaría detestable y prefería mejor que se lo quemara.

tar de recortar. Definición histórica inconscientemente universalizada, que no es adecuada sino para un estado histórico del campo, la de-

La disolución de lo religioso[8]

Mi rol es quizá menos el de concluir, de cerrar, de poner un punto final, que el de indicar un nuevo punto de partida. Plantearé una serie de preguntas semiimprovisadas que corren el riesgo de arrojar confusión pero que me parecen indispensables para volver al principio verdadero de nuestras discusiones. Me parece, en efecto, necesario cuestionar las definiciones con las cuales abordamos el problema. En efecto, ¿el tema propuesto no era parcialmente inadecuado? ¿Era necesario hablar de "nuevos clérigos"? Mi primera reacción hubiera sido la de decir que ese vocabulario es peligroso. Y sin embargo, la confusión misma del concepto, que permite ir de una definición muy estrecha, en la cual la palabra clérigo está tomada en el sentido ordinario de sacerdote, a definiciones muy amplias y muy vagas, se reveló funcional porque permitió al grupo producir, por su funcionamiento mismo, una construcción del objeto bastante conforme a lo que se observa en la realidad social, es decir un espacio —lo que yo llamaría un campo— en el interior del cual hay una lucha por la imposición de una definición del juego y de los triunfos necesarios para dominar en ese juego. Enunciar de entrada cuál es la apuesta de ese juego, sería hacer desaparecer las preguntas que los participantes hicieron surgir aquí porque ellas se plantean realmente en la realidad, en el espacio de los médicos, de los psicoanalistas, de los trabajadores sociales, etcétera. Y tomar en serio esas cuestiones, en lugar de darlas por resueltas, es rehusar las definiciones previas del juego y de las apuestas; es por ejemplo operar un cambio completamente radical en relación a Max Weber al plantear que el campo religioso es un espacio en el cual los agentes que se trata de definir (sacerdote, profeta, hechicero, etcétera) luchan por la imposición de la definición legítima de lo religioso y de las diferentes maneras de cumplir el rol religioso.

La definición que se encontraba implicada, en estado implícito, por lo tanto vago, en el tema propuesto, funcionó como principio de engendramiento colectivo de una problemática que quisiera ahora tra-

[8] Comunicación presentada en Estrasburgo en octubre de 1982, publicada en *Les nouveaux clercs*, Ginebra, Labor y fides, 1985, Postfacio.

finición de tipo weberiano que sostuvo más o menos oscuramente la mayor parte de las interrogaciones caracteriza al clérigo, cuya encarnación ideal-típica es el sacerdote católico, como el mandatario de un cuerpo sacerdotal que, en tanto que tal, posee el monopolio de la *manipulación legítima de los bienes de salud y* que delega a sus miembros, tengan o no carisma, el derecho de administrar lo sagrado. Partiendo de esta definición implícita del clérigo, nos hemos preguntado si hay "nuevos clérigos" y, al mismo tiempo, nuevas formas de lucha por el monopolio del ejercicio de la competencia legítima. Si me parece indispensable evitar el error positivista de la definición previa —lo que hicimos al aceptar la noción vaga de "nuevos clérigos"— es porque, precisamente, todo campo religioso es el lugar de una lucha por la definición, es decir la delimitación de las competencias, siendo tomado competencia en el sentido jurídico del término, es decir como delimitación de un resorte. Así, la cuestión que se encontró planteada, a través de la comparación entre los antiguos clérigos definidos por la universalización de un caso histórico y los nuevos clérigos, intuitivamente percibidos, era quizás en realidad la cuestión de la diferencia entre dos estados del campo religioso y de la lucha por la definición de las competencias que en él se desarrolla o, más exactamente, entre dos estados del campo religioso en sus relaciones con los otros campos orientados hacia la cura de los cuerpos y de las almas, en suma, entre dos estados de los límites del campo religioso.

Se nos ha descrito la redefinición de las competencias en el interior del campo religioso que resulta del hecho de que los límites mismos entre el campo religioso y los otros campos, y en particular con la medicina, han sido transformados. No se ve ya muy bien hoy dónde termina el espacio sobre el cual reinan los clérigos (en el sentido restringido de clero). Al mismo tiempo, toda la lógica de las luchas se encuentra en él transformada. Por ejemplo, en su confrontación con laicos, los clérigos son víctimas de la lógica del caballo de Troya. Para defenderse contra la competencia de nuevo tipo que les hacen indirectamente ciertos laicos, los psicoanalistas por ejemplo, están obligados a tomar armas del adversario, exponiéndose a ser conducidos a aplicárselas; ahora bien, si los sacerdotes psicoanalizados se ponen a encontrar en el psicoanálisis la verdad del sacerdocio, no se ve cómo dirán la verdad pastoral del psicoanálisis.

El objeto verdadero de la investigación colectiva que se instauró aquí a propósito de un objeto oscuro y mal definido era pues, me parece, la confrontación de dos estados del campo religioso en sus relaciones con los otros campos, y, al mismo tiempo, dos estados de los límites del campo religioso: límites muy tajantes, claros, visibles (la sotana) en un caso, o al contrario imprecisos, invisibles en el otro caso. Se

pasa así hoy por gradaciones insensibles de clérigos a la antigua (con todo un continuum en el interior) a los miembros de sectas, a los psi-

dedores de servicios simbólicos comenzó a pensar como perteneciente al orden del cuerpo las cosas que se tenía costumbre hasta aquí de im-

coanalistas, a los psicólogos, a los médicos (medicina psicosomática, medicina lenta), a los sexólogos, a los profesores de expresión corporal, de deportes, de combate asiáticos, a los consejeros de vida, a los trabajadores sociales. Todos forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo, y todos ponen en práctica en su práctica definiciones rivales, antagónicas, de la salud, de la curación, del cuidado de los cuerpos y las almas. Los agentes que están en competencia en el campo de manipulación simbólica tienen en común ejercer una acción simbólica: son personas que se esfuerzan por manipular las visiones del mundo (y, por allí, transformar las prácticas) manipulando la estructura de la percepción del mundo (natural y social), manipulando las palabras y, a través de ellas, los principios de la construcción de la realidad social (la teoría llamada de Sapir-Worf, o de Humboldt-Cassirer, según la cual la realidad que se construye a través de las estructuras verbales es completamente verdadera cuando se trata del mundo social). Todas esas personas que luchan por decir cómo hay que ver el mundo son profesionales de una forma de acción mágica que, por palabras capaces de hablar al cuerpo, de "tocar", hacen ver y hacen creer, obteniendo así efectos completamente reales, acciones.

Así, allí donde se tenía un campo religioso distinto, se tiene en adelante un campo religioso de donde se sale sin saberlo, aunque no sea sino *biográficamente*, puesto que numerosos clérigos se han vuelto psicoanalistas, sociólogos, trabajadores sociales, etc., y ejercen formas nuevas de cuidado de las almas con un estatuto laico y bajo una forma laicizada; y se asiste a una redefinición de los límites del campo religioso, al acompañarse la disolución de lo religioso en un campo más amplio de una pérdida del monopolio de la cura de almas en sentido antiguo, por lo menos al nivel de la clientela burguesa.

En este campo de cura de almas ensanchado, y de fronteras imprecisas, se asiste a una lucha de rivalidad nueva entre agentes de un tipo nuevo, una lucha por la redefinición de los límites de la competencia. Una de las propiedades de la definición común del clérigo a la antigua está contenida en la noción de cura de *almas*. Lo implícito de nuestra representación del clérigo es que él se ocupa de las almas, por oposición a los cuerpos (que son dejados al hechicero, al curandero, pero también al médico). (...). El desmoronamiento de la frontera del campo religoso que mencioné parece ligado a una redefinición de la división del alma y el cuerpo y de la división correlativa del trabajo de cura de las almas y de los cuerpos, oposiciones que no tienen nada de natural y que están históricamente constituidas. Podría ser correlativo del hecho de que una parte de la clientela burguesa de los ven-

putar al orden del alma. Quizá se ha descubierto que hablar del cuerpo era una manera de hablar del alma —lo que algunos sabían desde *hacía mucho tiempo*—, *pero* de hablar completamente de otro modo: hablar de placer como se habla con un psicoterapeuta es completamente diferente que hablar de ello como se habla con un cura. Cuando la cura de almas se confía a los psicólogos y a los psicoanalistas, de normativa se vuelve positiva, de la búsqueda de normas se desliza a una búsqueda de *técnicas*, de *una ética* a *una terapéutica*. *El fenómeno* nuevo es la aparición de profesionales de la cura psicosomática que hacen moral creyendo que hacen ciencia, que moralizan bajo cubierta de análisis. "Consejeros de vida", analizados por Karl Wilhelm Dahm, "trabajadores sociales", estudiados por Rémy, y otros, médicos de todas *clases, profesores de gimnasia o de expresión corporal, maestros* de deportes orientales, psicólogos y sobre todo psicoanalistas, otros tantos agentes que compiten con el clérigo a la antigua en su propio terreno, redefiniendo la salud y la curación, las fronteras entre la ciencia y la religión (o la magia), la cura técnica y la cura mágica (con el reconocimiento acordado a técnicas de cura tales como la sugestión, la transferencia, y otras formas, más o menos transfiguradas y racionalizadas, de "posesión" mágica).

En el campo así definido, es decir en el campo más amplio de la manipulación simbólica, la ciencia social es parte tomadora. De ahí la dificultad para los sociólogos de pensar este campo. *Ante todo* porque, para pensarlo en tanto que tal, es necesario pensar la posición que se ocupa en él. Y descubrir que el juego que allí se juega tiene algo de ambiguo, hasta de un poco sospechoso: por una parte, en razón del hecho de que el campo religioso se encuentra disuelto en un campo de manipulación simbólica más amplio, todo ese campo está coloreado de moralismo y los no religiosos mismos ceden a menudo a la tentación de transformar los saberes positivos en discursos normativos, propios para ejercer una forma de terrorismo legitimado por la ciencia. Se defiende mejor, en efecto, contra una moral que contra una (falsa) ciencia de las costumbres, contra una moral disfrazada de ciencia.

Habría que interrogarse también, para terminar, sobre los factores a la vez internos del campo religioso, del campo de poder simbólico, y más ampliamente, del campo social, que pueden explicar esos cambios. Una de las mediaciones importantes es la generalización de la enseñanza secundaria y el acceso más amplio, especialmente para las mujeres, a la enseñanza superior. La elevación generalizada del nivel de instrucción está en el principio de una transformación de la oferta de bienes y de servicios de salud de las almas y de los cuerpos (con la intensificación de la competencia que es correlativa de la multiplicación de los productores) y de una transformación de la demanda

(con la aparición de una demanda masiva de "religiosidad de virtuosos"). Las nuevas sectas religiosas que florecieron especialmente en

minante, tiende a volverse dominado, en provecho de clérigos que se amparan en la ciencia para imponer verdades y valores de los cuales

los Estados Unidos y de las que habló aquí Jacques Gutwirth (hay un lado PSU en ciertas sectas, un lado "sectario" en el PSU o los grupúsculos trotskistas), tiene que ver con el hecho de que un cierto número de personas, gracias a la elevación del nivel de instrucción, han estado en condiciones de acceder a la producción cultural en primera persona, a la autogestión espiritual. El rechazo de la delegación fundado sobre el sentimiento de ser para sí mismo su mejor vocero conduce a toda clase de agrupamientos que son reuniones de pequeños profetas carismáticos. Otro rasgo del funcionamiento de esas sectas que está muy ligado al nivel de instrucción: todas las técnicas de manifestación. El movimiento estudiantil renovó el arsenal de las técnicas de protesta, que no se había movido desde el siglo XIX. Todo esto supone ya gran capital cultural incorporado y, más generalmente, una buena parte de lo que hemos escrito no puede comprenderse sin hacer intervenir el efecto de la elevación del nivel de instrucción a la vez sobre los productores (por ejemplo, los clérigos católicos) y también los consumidores. La misma causa actúa a la vez sobre la oferta y sobre la demanda; resulta de ello un ajuste de la oferta y de la demanda, que no es buscado como tal en y por estrategias de transacción (lo que constituye otra ruptura fundamental con Weber).

Se puede ver sin duda otro factor de explicación, recordado por Thomas Gannon, en el hundimiento de los controles colectivos, ligado a fenómenos como la urbanización y la privatización de la vida. Esto se refiriría más particularmente a la pequeña burguesía: el repliegue sobre lo privado, que se acompaña de una psicologización de la experiencia y del nacimiento de una demanda de servicios de salud de un tipo nuevo, está fuertemente ligado al hundimiento de los marcos colectivos que controlaban los clérigos pero también sostenían los laicos correspondientes y hacían posible la religión que los sociólogos de la religión designaron como "popular", esa religión ritualista de la cual todo el mundo está de acuerdo en decir que está en vías de desaparición. El clérigo tradicional no conserva su monopolio sino sobre el ritual social: tiende a no ser sino el ordenador de las ceremonias sociales —entierros, casamientos, etc—, sobre todo en el campo. El ritual mismo se intelectualiza: se vuelve cada vez más verbal, es decir, reducido a palabras, y palabras que funcionan cada vez menos en la lógica de la coacción mágica, como si la eficacia del lenguaje ritual debiera reducirse a la acción del sentido, es decir a la comprensión.

En conclusión, me parece que es necesario tomar en serio el hecho de que el clérigo tradicional está inserto en un campo del que sufre restricciones y que la estructura de ese campo ha cambiado y al mismo tiempo el lugar. En la lucha por la imposición de la buena manera de vivir y de ver la vida y el mundo, el clérigo religioso, de do-

es claro que no son a menudo ni más ni menos científicos que los de las autoridades religiosas del pasado.

en tanto que es el que "hace bailar a la gente", lo que la hace concurrir, competir, luchar, y produce el funcionamiento del campo. Para com-

El interés del sociólogo[9]

¿Por qué el diálogo entre economistas y sociólogos implica tantos maletendidos? Sin duda porque el encuentro entre dos disciplinas es el encuentro entre dos historias diferentes: cada una descifra lo que dice la otra a través de su propio código, de su propia cultura. (...)

Ante todo, la noción de *interés*. Recurro a esta palabra, más bien que a otras más o menos equivalentes como inversión, *illusio*, para señalar la ruptura con la tradición ingenuamente idealista que frecuentaba la ciencia social y su léxico más ordinario (motivaciones, aspiraciones, etc.) Trivial en economía, la palabra producía un efecto de ruptura en sociología. Siendo así, yo no le daba el sentido que ordinariamente le otorgan los economistas. Lejos de ser una suerte de dato antropológico, natural, el interés, en su especificación histórica, es una institución arbitraria. No hay un interés, sino *intereses*, variables según los tiempos y según los lugares, casi hasta el infinito. En mi lenguaje, diré que hay tantos intereses como campos, como espacios de juego históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propios. La existencia de un campo especializado y relativamente autónomo es correlativa de la existencia de compromisos y de intereses específicos: a través de las inversiones inseparablemente económicas y psicológicas que suscitan entre los agentes dotados de un cierto habitus, el campo y sus compromisos (ellos mismos producidos como tales por las relaciones de fuerza y de lucha para transformar las relaciones de fuerza que son constitutivas del campo) producen inversiones de tiempo, de dinero, de trabajo, etc. (sea dicho al pasar, hay tantas formas de trabajo como de campos y hay que saber considerar las actividades mundanas del aristócrata, o las actividades religiosas del sacerdote o del rabino, como formas específicas de trabajo orientadas hacia la conservación o el aumento de formas específicas de capital).

Dicho de otro modo, el interés es a la vez condición de funcionamiento de un campo (campo científico, campo de la alta costura, etc.)

9 *Comunicación presentada en el coloquio sobre "Le modèle économique dans les sciences sociales", (París, Universidad de París - I, 1981) y publicado en Economies et sociétés*, XVIII, 10 de octubre de 1984.

prender la forma particular que reviste el interés económico (en el sentido restringido del término), no basta interrogar a una naturaleza, plantear, como hace Becker (con una bonita inconsciencia que supone una bonita incultura) la ecuación fundamental de los intercambios matrimoniales, ignorando totalmente los trabajos de los etnólogos o de los sociólogos sobre la cuestión. Se trata, en cada caso, de observar la forma que reviste, en un momento dado de la historia, este conjunto de instituciones históricas que constituyen un campo económico determinado, y la forma que reviste el interés económico dialécticamente ligado a ese campo. Por ejemplo, sería ingenuo tratar de comprender las conductas económicas de los trabajadores de la industria francesa actual sin hacer entrar en la definición del interés que los orienta y los motiva, no solamente el estado de la institución jurídica (derecho de propiedad, derecho de trabajo, convenciones colectivas, etc), sino también el sentido de las ventajas y de los derechos adquiridos en las luchas anteriores que puede, en algunos puntos, adelantarse al estado de las normas jurídicas, del derecho del trabajo por ejemplo, y en otros puntos, estar retrasado respecto de las adquisiciones expresamente codificadas, y que están en la base de la indignación o de las reivindicaciones, etc. El interés así definido es el producto de una categoría determinada de condiciones sociales: como construcción histórica, no puede ser conocido sino por el conocimiento histórico, *ex post*, empíricamente, y no deducido *a priori* de una naturaleza transhistórica.

Todo campo, en tanto que producto histórico, engendra el interés que es la condición de su funcionamiento. Esto es cierto para el campo económico mismo, que, en tanto espacio relativamente autónomo, que obedece a sus propias leyes, dotado de su axiomática específica, ligada a una historia original, produce una forma particular de interés, que es un caso particular del universo de las formas de interés posibles. *La magia social* puede constituir prácticamente cualquier cosa como interesante e instituirlo en apuesta de luchas. Se puede llevar hasta el terreno de la economía el interrogante de Mauss a propósito de la magia: y, renunciando a buscar el principio del poder (o del capital) económico en tal o cual agente o sistema de agentes, tal o cual mecanismo, tal o cual institución, preguntarse si el principio generador de ese poder no es el campo mismo, es decir el sistema de diferencias que son constitutivas de su estructura, y las disposiciones diferentes, los intereses diferentes, hasta antagonistas, que él engendra en los agentes situados en posiciones diferentes de ese campo y destinados a conservarlo o a transformarlo. Es decir, entre otras cosas, que la disposición a jugar el juego económico, a invertir en el juego económico que es el producto de un cierto juego económico, está en

la base misma de la existencia de ese juego. Cosa que olvidan todas las especies de economicismo. La producción económica no funciona sino

que define el estatuto propio del discurso teórico. Más precisamente, inclina a una concepción ingenuamente finalista de la práctica (la que

en tanto produce en primer término la creencia en el valor de sus productos (como lo testimonia el hecho de que hoy la parte, en la producción misma, del trabajo destinado a producir la necesidad del producto, no cese de crecer); y también la creencia en el valor de la actividad de producción misma, es decir, por ejemplo, el interés por el *negotium* más que por el *otium*. Problema que surge concretamente cuando las contradicciones entre la lógica de la institución encargada de la producción de los productores, la Escuela, y la lógica de la institución económica favorecen la aparición de actitudes nuevas con respecto al trabajo, que se describe a veces, con toda ingenuidad, como "alergia al trabajo", y que se manifiestan en el desmedro del orgullo de oficio, del pundonor profesional, del gusto por el trabajo bien hecho, etcétera. Se descubre entonces, retrospectivamente, porque dejan de ser evidentes, disposiciones que formaban parte de las condiciones tácitas, por lo tanto olvidadas en las ecuaciones eruditas, del funcionamiento de la economía.

Esas proposiciones relativamente triviales conducirían, si se las desarrollara, a conclusiones que lo son menos. Se vería así que, a través por ejemplo de la estructura, jurídicamente garantizada, de la distribución de la propiedad, por lo tanto del poder sobre el campo, la estructura del campo económico determina todo lo que pasa en el campo, y en particular la formación de los precios y de los salarios. De suerte que la lucha que se dice política para modificar la estructura del campo económico es parte integrante del objeto de la ciencia económica. No hay nada hasta el criterio del valor, apuesta central de los conflictos entre los economistas, que no sea una apuesta de luchas en la realidad misma del mundo económico. Si bien, con todo rigor, la ciencia económica se debería inscribir en la definición misma del valor, el hecho de que el criterio del valor es un compromiso de lucha, en lugar de pretender zanjar esta lucha por un veredicto pretendidamente objetivo e intentar encontrar la verdad del intercambio en una propiedad sustancial de las mercaderías intercambiadas. No es una endeble paradoja, en efecto, encontrar el modo de pensamiento sustancialista, con la noción de valor-trabajo, en Marx mismo, que denunciaba en el fetichismo el producto por excelencia de la inclinación a imputar la propiedad de ser una mercancía a la cosa física y no a las relaciones que ella mantiene con el productor y los compradores potenciales. No puedo ir más lejos, como sería necesario, dentro de los límites de una breve intervención semiimprovisada. Y debo pasar a la segunda noción analizada, la de *estrategia*. Es un término que empleo siempre no sin vacilaciones. Alienta el paralogismo fundamental, aquel que consiste en dar al modelo que da razón de la realidad por constitutivo de la realidad descrita, olvidando el "todo pasa como si",

sostiene el uso ordinario de nociones como interés, cálculo racional, etc.). En realidad, todo mi esfuerzo tiende por el contrario, con la noción de habitus por ejemplo, de dar cuenta del hecho de que las conductas (económicas u otras) toman la forma de secuencias objetivamente orientadas por referencia a su fin, sin ser necesariamente el producto, ni de una estrategia consciente, ni de una determinación mecánica. Los agentes *caen* de alguna manera *en* la práctica que es la suya y no tanto la eligen en un libre proyecto o se ven obligados a ella por una coacción mecánica. Si es así, es que el habitus, sistema de disposiciones adquiridas en la relación con un cierto campo, se vuelve eficiente, operante, cuando encuentra las condiciones de su eficacia, es decir condiciones idénticas o análogas a aquellas de las que es producto. Se vuelve generador de prácticas inmediatamente ajustadas al presente y aun al porvenir inscripto en el presente (de allí la ilusión de finalidad) cuando encuentra un espacio que propone a título de posibilidades objetivas lo que lleva en él a título de *propensión* (a ahorrar, a intervenir, etc), de disposición (al cálculo, etc.), porque se constituyó por la incorporación de las estructuras (científicamente aprehendidas como probabilidades) de un universo semejante. En este caso, basta a los agentes dejarse ir a su "naturaleza", es decir a lo que la historia hizo de ellos, para quedar como "naturalmente" ajustados el mundo histórico con el cual se enfrentan, para hacer lo que es necesario, para realizar el porvenir potencialmente inscrito en ese mundo donde están como peces en el agua. El contraejemplo es el de Don Quijote, que pone en práctica en un espacio económico y social transformado un habitus que es el producto de un estado anterior de ese mundo. Pero bastaría con pensar en el envejecimiento. Sin olvidar todos los casos de habitus discordantes por ser producidos en condiciones diferentes de las condiciones en las cuales deben funcionar, como es el caso de los agentes salidos de sociedades precapitalistas cuando son arrojados a la economía capitalista.

La mayor parte de las acciones son económicas objetivamente sin ser económicas subjetivamente, sin ser el producto de un cálculo económico racional. Son el producto del encuentro entre un habitus y un campo, es decir entre dos historias más o menos completamente ajustadas. Basta pensar en el caso del lenguaje y de las situaciones de bilingüismo donde un hablante bien constituido, porque adquirió al mismo tiempo su competencia y el conocimiento práctico de las condiciones de utilización óptima de esta competencia, anticipa las ocasiones en las que puede colocar uno u otro de sus lenguajes con el máximo de ventaja. El mismo hablante cambia sus expresiones, pasa de una lengua a otra, aun sin darse cuenta, en virtud de un dominio práctico de las leyes de funcionamiento del campo (que funciona como

mercado) donde colocará sus productos lingüísticos. Así, durante tanto tiempo como el habitus y el campo están de acuerdo, el habitus "cae bien" y, fuera de todo cálculo, sus anticipaciones preceden a la lógica

pueden obedecer, en parte o en su totalidad, al principio de economía y hacer intervenir una forma de cálculo, de *ratio*, tendiente a asegurar la optimización del balance costo-beneficio. Así se descubren con-

del mundo objetivo.

Aquí es necesario plantear la cuestión del *sujeto* del cálculo. El habitus que es el principio generador de respuestas más o menos adaptadas a las exigencias de un campo es el producto de toda la historia individual, pero también, a través de las experiencias formadoras de la primera infancia, de toda la historia colectiva de la familia y de la clase; en particular a través de las experiencias donde se expresa la pendiente de la trayectoria de todo un linaje y que pueden tomar la forma visible y brutal de una quiebra, o manifestarse al contrario solo en regresiones insensibles. Es decir que se está tan lejos del atomismo walrasiano, que no da lugar alguno a una estructura económica y socialmente fundada en preferencias, como de esta suerte de culturalismo blando que, en un sociólogo como Parson, conduce a postular la existencia de una comunidad de preferencias y de intereses: en realidad, cada agente económico actúa en función de un sistema de preferencias que le es propio, pero que no se distingue sino por diferencias secundarias de los sistemas de preferencias comunes a todos los agentes situados en condiciones económicas y sociales equivalentes. Las diferentes clases de sistemas de preferencias corresponden a clases de condiciones de existencia, por lo tanto de condicionamientos económicos y sociales que imponen esquemas de percepción, de apreciación y de acción diferentes. Los habitus individuales son el producto de la intersección de series causales parcialmente independientes. Se ve que el sujeto no es el *ego* instantáneo de una suerte de *cogito* singular, sino la huella individual de toda historia colectiva. Además, la mayor parte de las estrategias económicas de alguna importancia, como el casamiento en las sociedades precapitalistas o la compra de un bien inmueble en nuestras sociedades, son el producto de una deliberación colectiva donde pueden reflejarse las relaciones de fuerza entre las partes tomadoras (los cónyuges, por ejemplo) y, a través de ellas, entre los grupos enfrentados (los linajes de origen de los cónyuges o los grupos definidos por el capital económico, cultural y social poseído por cada uno de ellos). En realidad, no se sabe más quién es el sujeto de la decisión final. Esto es cierto también cuando se estudian las empresas que funcionan como campos, de suerte que el lugar de la decisión está en todas partes y en ninguna (esto contra la ilusión del "decididor" que está en el principio de un número de estudios de casos sobre el poder).

Habría que preguntarse, para terminar, si la ilusión del cálculo económico universal no tiene un fundamento en la realidad. Las economías más diversas, la economía de la religión con la lógica de la ofrenda, la economía del honor con el intercambio de dones y de contradones, de desafíos y de respuestas, de muertes y de venganzas, etc.,

ductas que pueden comprenderse como inversiones orientadas hacia la maximización de la utilidad en los universos económicos (en sentido extenso) más diversos, en la plegaria o el sacrificio, que obedecen a veces explícitamente, al principio del *do ut des*, pero también en la lógica de los intercambios simbólicos, con todas las conductas que son percibidas como derroche siempre que se las compare con los principios de la economía en sentido restringido. La universalidad del principio de economía, es decir la *ratio* en el sentido de cálculo de óptimo, que hace que se pueda racionalizar cualquier conducta (basta pensar en el molino de plegarias), hace creer que se pueden reducir todas las economías a la lógica de *una* economía: por una universalización del caso particular, se reducen las lógicas económicas, y en particular la lógica de las economías fundadas en la indiferenciación de las funciones económicas, políticas y religiosas, a la lógica absolutamente singular de la economía en la cual el cálculo económico es explícitamente orientado con relación a los fines exclusivamente económicos que plantea, por su existencia misma, un campo económico constituido en tanto tal, sobre la base del axioma encerrado en la tautología "los negocios son los negocios". En ese caso, y solamente en ese caso, el cálculo económico está subordinado a los fines propiamente económicos y la economía es racional formalmente, en los fines y en los medios. En realidad, esta racionalización perfecta no es nunca realizada y sería fácil mostrar, como he querido hacerlo en mi trabajo sobre el mecenazgo, que la lógica de la acumulación de capital simbólico está presente hasta en los sectores más racionalizados del campo económico. Sin hablar del universo del "sentimiento" (uno de cuyos lugares privilegiados es evidentemente la familia) que escapa al axioma "los negocios son los negocios" o "en los negocios no se hace sentimentalismo".

Quedaría por último examinar por qué la economía económica no ha cesado de ganar terreno con relación a las economías orientadas hacia fines no económicos (en sentido restringido) y por qué, en nuestras mismas sociedades, el capital económico es la especie dominante, con relación al capital simbólico, al capital social y aun al capital cultural. Eso requeriría un análisis muy largo y sería necesario por ejemplo analizar los fundamentos de la inestabilidad esencial del capital simbólico que, al estar fundado sobre la reputación, la opinión, la representación ("El honor, dicen los kabiles, es como el grano de nabo"), puede ser destruido por la sospecha, la crítica, y se revela particularmente difícil de transmitir, de objetivar, poco líquido, etcétera. En realidad, la "potencia" particular del capital económico podría obedecer al hecho de que permite una economía de cálculo económico, una economía de economía, es decir de gestión racional, de trabajo de con-

servación y de transmisión, que es, en otros términos, más fácil de administrar racionalmente (se lo ve con su realización, la moneda), de calcular y de prever (lo que hace que esté en parte ligada con el cálcu-

lo y con la ciencia matemática).

Lectura, lectores, letrados, literatura[10]

Estudié durante muchos años una tradición particular, la tradición kabil, que presenta la originalidad de que se encuentran en ella prácticas rituales y muy pocos discursos propiamente míticos. El hecho de verme confrontado con prácticas relativamente poco verbalizadas, a diferencia de la mayor parte de los etnólogos que, en el momento en que comencé a trabajar, estaban interesados en corpus de mitos, generalmente recogidos por otros (de suerte que, a pesar de su preocupación metodológica, les faltaba a menudo el contexto de utilización), me obligó muy pronto a reflexionar sobre el problema que quiero proponer a vuestra reflexión, a vuestra discusión. ¿Puede leerse un texto sin interrogarse sobre qué es leer? Lo previo a toda construcción de objeto es el control de la relación, a menudo inconsciente, oscura, con el objeto que se trata de construir (no siendo muchos de los discursos sobre el objeto, en realidad, sino proyecciones de la relación objetiva del sujeto con el objeto). Como aplicación de ese principio muy general digo: ¿puede leerse lo que sea sin preguntarse lo que es leer; sin preguntarse cuáles son las condiciones sociales de posibilidad de la lectura? Hubo muchas obras, en un determinado momento, en las cuales intervenía la palabra "lectura". Era hasta una suerte de palabra de pase del idiolecto intelectual. Y quizá porque soy desconfiado, me vi llevado a interrogarme sobre esta cosa no interrogada. Por ejemplo, la tradición medieval oponía el *lector* que comenta el discurso ya establecido y el *auctor* que produce discurso nuevo. Esta distinción es el equivalente, en la división del trabajo intelectual, de lo que es la distinción entre el profeta y el sacerdote en la división del trabajo religioso: el profeta es un *auctor* que es hijo de sus obras, que no tiene otra legitimidad, otra *auctorictas*, que su persona (su carisma) y su práctica de *auctor*, que es por lo tanto el *auctor* de su *autorictas*; por el contrario, el sacerdote es un *lector*, tiene una legitimidad que le es delegada por el cuerpo de *lectores*, por la Iglesia, y que está fundada en último análisis sobre

[10] Conferencia pronunciada en Grenoble en 1981 y publicada en *Recherches sur la philosophie et le langage*, Grenoble, Universidad de Ciencias sociales, Cuaderno del Grupo de investigaciones sobre la filosofía y el lenguaje, 1981.

la *autorictas* del *auctor* original, al que los *lectores* parecen por lo menos referirse.

Pero no es suficiente. Interrogarse sobre las condiciones de posi-

da que los parientes reales no son posiciones en un diagrama, una genealogía, sino relaciones que hay que cultivar, que hay que mantener. Asimismo, los filólogos que tienen como tarea fijar el sentido de las

bilidad de la lectura, es interrogarse sobre las condiciones sociales de posibilidad de situaciones en las cuales se lee (y se ve enseguida que una de esas condiciones es la *scholé*, el ocio en su forma escolar, es decir el tiempo de leer, el tiempo de aprender a leer) y también sobre las condiciones sociales de producción de *lectores*. Una de las ilusiones del *lector* es la que consiste en olvidar sus propias condiciones sociales de producción, en universalizar inconscientemente las condiciones de posibilidad de su lectura. Interrogarse sobre las condiciones de ese tipo de práctica que es la lectura, es preguntarse cómo son producidos los *lectores*, cómo son seleccionados, cómo son formados, en qué escuelas, etcétera. Sería necesario hacer una sociología del éxito del estructuralismo en Francia, de la semiología y de todas las formas de lectura, "sintomal" o de otro tipo. Habría que preguntarse por ejemplo si la semiología no ha sido un modo de operar una actualización de la vieja tradición de la explicación de textos y de permitir al mismo tiempo la reconversión de una cierta especie de capital literario. Estas son algunas de las cuestiones que sería necesario plantear.

Pero, se dirá, ¿en qué y cómo esas condiciones sociales de formación de lectores —y, más generalmente, de intérpretes— pueden afectar la lectura que hacen de los textos o de los documentos que utilizan? En su libro sobre el lenguaje, Bajtin denuncia lo que llama el filologismo, suerte de perversión inscrita en la lógica de un pensamiento de tipo objetivista y, en particular, en la definición saussuriana del lenguaje: el filologismo consiste en ponerse en posición de lector que trata la lengua como lengua muerta, letra muerta, y que constituye como propiedades de la lengua las propiedades que son las propiedades de la lengua muerta, es decir, no hablada, al proyectar en el objeto lengua la relación del filólogo con la lengua muerta, la del descifrador colocado en presencia de un texto o de un fragmento oscuro del que se trata de encontrar la clave, la cifra, el código.

Es lo que Bally entendía recordar, me parece, cuando decía: el punto de vista de la lengua, en sentido saussuriano, es un punto de vista del oyente, es decir el punto de vista de alguien que escucha la lengua, que la habla. El lector es alguien que no tiene nada que hacer con el lenguaje que toma por objeto, sino estudiarlo. Está allí el principio de un sesgo completamente general, que a menudo recuerdo y que está inscrito en la relación que se llama "teórica" con el objeto: el etnólogo aborda las relaciones de parentesco como un puro objeto de conocimiento y, a falta de saber que la teoría de las relaciones de parentesco que producirá supone en realidad su relación "teórica" con las relaciones de parentesco, da como verdad de las relaciones de parentesco la verdad de la relación "teórica" con las relaciones de parentesco; olvi-

palabras tienden a olvidar que, como lo recuerda la experiencia de las sociedades sin escritura, los dichos, los proverbios, las sentencias, a veces los nombres propios, se trate de nombres de lugares, de tierras que se puede reivindicar, o de personas, son apuestas de lucha permanente; y pienso que, si tal verso de Simónides atravesó toda la historia de Grecia, es precisamente porque era tan importante para el grupo que, al apropiarse de él, se apropiaba de un poder sobre el grupo. El intérprete que impone su interpretación no es solamente aquel que tiene la última palabra en una querella filológica (apuesta que vale tanto como otra), es también muy a menudo aquel que tiene la última palabra en una lucha política, quien apropiándose de la palabra, pone el *sentido común* de su lado. (Basta pensar en las palabras de orden —democracia, libertad, liberalismo, hoy— y en la energía que los hombres políticos despliegan en vista de apropiarse de esos categoremas que, en tanto que principios de estructuración, hacen el sentido del mundo, y en particular del mundo social, y el consenso sobre el sentido de ese mundo). Mouluod Mammeri, al hablar de la poesía bereber, recordaba que los poetas profesionales, que se llaman sabios, *imusnawen*, se aplican a apropiarse de los dichos que son conocidos por todo el mundo operando en ellos ligeros desplazamientos de sonido y de sentido. "Dar un sentido más puro a las palabras de la tribu." Y Jean Bollack mostró que los presocráticos, por ejemplo Empédocles, hacen un trabajo semejante en el lenguaje, renovando completamente el sentido de un dicho o de un verso de Homero haciendo deslizar sutilmente la palabra *phôs* del sentido más frecuente, luz, brillo, a un sentido más raro, a menudo arcaico, el mortal, el hombre. Son efectos que los poetas kabiles operaban sistemáticamente: apropiándose del sentido común, se aseguraban un poder sobre el grupo que, por definición, se reconocía en ese sentido común; lo que, en ciertas circunstancias, en tiempos de guerra o en los momentos de crisis agudas, podía asegurarle un poder de tipo profético sobre el presente y el porvenir del grupo. Dicho de otro modo, esta poesía no tenía nada de poesía pura; el poeta era aquel que zanjaba las situaciones imposibles, donde habían pasado los límites de la moral ordinaria y donde, por ejemplo, los dos grupos oponentes tenían razón según los principios de esta moral.

El sentido de este ejemplo se desprende de sí mismo, por no interrogarse sobre los presupuestos implícitos de la operación que consiste en descifrar, en buscar *el* sentido de las palabras, el sentido "verdadero" de las palabras, los filólogos se exponen a proyectar sobre las palabras que estudian la filosofía de las palabras que está implicada en el hecho de estudiar las palabras, y a dejar así escapar lo que hace la verdad de las palabras, cuando, en el uso político por ejemplo,

que juega sabiamente con la polisemia, tienen por verdad tener varias verdades. Si el filólogo se engaña cuando quiere tener la última palabra sobre el sentido de las palabras es porque, a menudo, grupos

verdad de la lectura, como filólogos logocéntricos, arriesgamos siempre olvidar que el pensamiento práxico, práctico, mimético no encierre el dominio simbólico de sus propios principios. Los etnólogos que llamo

diferentes pueden atribuir sus intereses a uno u otro de los sentidos posibles de las palabras. Las palabras que son la apuesta de las luchas políticas o religiosas, a la manera de los acordes musicales, pueden presentarse en estado fundamental, con un sentido fundamental en la base, en primer plano, aquel que los diccionarios enuncian primero, después un sentido que no se oye sino en segundo plano, y después un tercero. Las luchas a propósito de las palabras —las que se desarrollan en el siglo XVIII a propósito de la idea de naturaleza, por ejemplo— consistirán en tratar de operar lo que los músicos llaman inversiones del acorde, en tratar de trastornar la jerarquía ordinaria de los sentidos para constituir en sentido *fundamental*, en fundamental del acorde semántico, un sentido hasta allí secundario, o, mejor, *sobreentendido*, operando así una resolución simbólica que puede estar en el principio de revoluciones políticas.

Se ve que si el filólogo reflexionase sobre lo que es ser filólogo, estaría obligado a preguntarse si el uso que hace del lenguaje que estudia coincide con el uso que hacen aquellos que lo han producido; y si el desfasaje entre los usos y los intereses lingüísticos no corre el riesgo de introducir en la interpretación un sesgo esencial, mucho más radical que el simple anacronismo o cualquier otra forma de interpretación etnocéntrica, puesto que corresponde al hecho de la interpretación. El intérprete, filólogo o etnólogo, se sitúa fuera de lo que interpreta; aprehende la acción como un espectáculo, una *representación*, una realidad que mantiene a distancia, y que se mantiene delante de él como un objeto, porque dispone de instrumentos de objetivación, fotografía, esquema, diagrama, genealogía o, muy simplemente, escritura. Ahora bien, se sabe que un cierto número de trabajos, en particular los de Havelock (*Preface to Plato*), pusieron el acento en la noción de *mímesis* y recordaron que lo que Platón denuncia en la poesía es el hecho de que la relación mimética con el lenguaje que ella supone compromete completamente el cuerpo: el poeta, el aedo, evoca la poesía como se evoca a los espíritus y la evocación (es verdad también en los poetas bereberes) es inseparable de toda una gimnástica corporal. Hay que dar a la tesis de Havelock toda su generalidad: además de que numerosos textos sobre los cuales trabajan los hermeneutas, y no solamente la poesía, estaban hechos en su origen para ser danzados, mimados, actuados, muchas de las indicaciones que dan bajo la forma de discurso, de relato, de *logos* o de *muthos*, tenían en realidad como referente, al menos en el origen, una *praxis*, una práctica religiosa, ritos; pienso por ejemplo en lo que dice Hesíodo de Dionisos, de Hécate o de Prometeo, o en la profecía de Tiresias en la *Odisea*. Y Cuando nos comportamos como lectores inconscientes de la

objetivistas, aquellos que, por no analizar la relación de la etnología con su objeto, proyectan sobre su objeto la relación que mantienen con este objeto, describieron los mitos o los ritos como prácticas lógicas, como especies de álgebras, mientras que tenían que habérselas con suertes de danzas, a veces retraducidas (en el caso del mito) en discurso. La práctica ritual es una danza: se da vuelta siete veces de izquierda a derecha; se lanza con la mano derecha por encima del hombro; se sube, se baja, etcétera. Todas la operaciones fundamentales de un ritual son movimientos del cuerpo, que el objetivismo describe no como movimientos, sino como estados (allí donde yo diría: subir/bajar, el objetivista dirá alto/bajo; eso cambia todo). Se podría también reengendrar todo el ritual kabil a partir de un pequeño número de esquemas generadores, es decir exactamente de lo que Platón, como recuerda Henri Joly, llamaba los *schemata tou somatos*. La palabra *schemata* conviene particularmente bien a lo que quiero decir, puesto que los autores antiguos (por ejemplo Atenea, que vivía en la primera mitad del siglo III) lo empleaban para designar los gestos miméticos de la danza que catalogan (igual que los *phorai*, movimientos significativos): por ejemplo, las manos tendidas dirigidas hacia el cielo, gesto del suplicante, o las manos tendidas de cara al espectador, apóstrofe al público, las manos tendidas planas hacia el suelo, gesto de tristeza, etc. Los esquemas prácticos del ritual con *schemata tou somatos*, esquemas generadores de movimientos fundamentales tales como ir hacia lo alto o hacia lo bajo, erguirse o acostarse, etcétera. Y es solamente bajo la mirada del observador que el ritual, de danza se convierte en álgebra, gimnasia simbólica, cálculo lógico.

A falta de objetivar la verdad de la relación objetivante con la práctica, se proyecta en las prácticas lo que es la función de las prácticas para alguien que las estudie como algo que debe ser descifrado. Y los etnólogos o los filólogos no son los primeros en cometer este error: cuando trabajan sobre los mitos, tienen que vérselas con objetos que son ellos mismos el producto de esta alteración logocéntrica; por ejemplo, en el mito de Prometeo tal como lo cuenta Hesíodo, se reconocen inmediatamente los ritos, pero que son ya referidos y reinterpretados por letrados, es decir lectores. De suerte que, por no saber lo que es una tradición letrada y la transformación que opera por la transcripción y la reinterpretación permanente, se oscila entre dos errores: el etnologismo que ignora el hecho de la reinterpretación erudita y la neutralización académica que, al entrar sin dificultad de acceso en la lógica letrada de la reinterpretación, ignora el fondo ritual. Los letrados, en efecto, no entregan nunca ritos en estado bruto (el herrero trincha, corta, mata, separa lo que está reunido y es por lo tanto designado pa-

ra operar todas las separaciones rituales, etcétera.) Salieron ya del silencio de la praxis ritual que no tiene por fin ser interpretada y se sitúan en una lógica hermenéutica: cuando Hesíodo cuenta un rito, su

ceptible de ser objeto de un relato, de una descripción, de un informe y, secundariamente, de una interpretación, produce una alteración esencial de la cual es necesario hacer la teoría bajo pena de registrar

registro encuentra su razón de ser en un universo donde el rito no es más una secuencia de prácticas reguladas que se cumplen para conformarse a un imperativo social o para producir efectos prácticos, sino una tradición que se cree transmitir y codificar por un trabajo de racionalización que implica una reinterpretación en función de nuevas interrogaciones, es decir al precio de un cambio completo de las funciones. Desde el momento en que un rito es contado, cambia de sentido y se pasa de una praxis mimética, de una lógica corporal orientada hacia las funciones, a una relación filológica: los ritos se vuelven textos que hay que descifrar, pretextos para desciframiento. Aparece la preocupación de coherencia, de lógica, ligada a la comunicación, a la discusión, a la confrontación. El sentido analógico que resuelve los problemas uno a uno, golpe a golpe, lo cede al esfuerzo por tener juntas las analogías ya efectuadas. El mitopoeta se vuelve mitólogo, es decir, Platón ya lo decía, filosófo; el hablante se vuelve gramático. El rito no sirve más para nada, sino para ser interpretado.

Los intereses y las apuestas cambian o, para decir las cosas simplemente: se cree en ellos de otra manera. ¿Cree Hesíodo en los ritos que cuenta? ¿Cree en ellos como creían los que practicaban efectivamente? La cuestión no es tan vana como parece. Se sabe desde hace mucho tiempo que se pasa del ethos a la ética cuando los principios cesan de actuar prácticamente en la práctica; se comienzan a consignar las normas cuando están a punto de morir. ¿Qué implica, desde el punto de vista de la creencia, de la práctica, de la puesta en práctica de la creencia, el pasaje de esquemas puestos en obra al estado práctico (bajo la forma: subir, está bien; bajar, está mal, es ir hacia el oeste, hacia lo femenino, etc.) a una tabla de oposiciones, como los *sustoichiai* (donde aparecen ya oposiciones relativamente abstractas, como limitado e ilimitado) de los pitagóricos? ¿Qué hacen los etnólogos (relean a Hertz acerca de la mano derecha y la mano izquierda), sino tablas de oposiciones? El filólogo estudia las obras de los filólogos que, desde el origen, se ignoran en tanto que filólogos y han ignorado por lo tanto la alteración esencial que provocan en el objeto y al término de la cual el mito cesa de ser una solución práctica a problemas prácticos para volverse una solución intelectual a problemas intelectuales. La alteración que provoca en la práctica la objetivación de la práctica (por ejemplo, la operación que consiste en distribuir propiedades en cuadros de dos columnas, izquierda/derecha, femenino/masculino/ húmedo/seco, etc.) está destinada a pasar desapercibida, puesto que es constitutiva de la operación misma que el etnólogo debe realizar para constituir la práctica en objeto etnológico. La operación inaugural que constituye la práctica, el rito por ejemplo, en espectáculo, en representación sus-

en la teoría los efectos del registro y de la teoría.

Es allí que la palabra crítica, que empleo a menudo, toma su sentido más clásico en filosofía: algunas de las operaciones que la ciencia social no puede dejar de realizar bajo pena de no tener objeto, como el hecho de hacer un esquema, de erigir una genealogía, de trazar un diagrama, de establecer un cuadro estadístico, etcétera, producen artefactos, salvo si se toman ellas mismas por objeto. La filosofía y la lógica nacieron sin duda de una reflexión sobre las dificultades que hace surgir todo comienzo de objetivación de un sentido práctico que no tome por objeto la operación misma de objetivación. Lo comprendí porque la lógica del trabajo de teorización de un conjunto de prácticas y de símbolos rituales me condujo a encontrarme en una situación completamente análoga, me parece, a la de los grandes magos presocráticos. Por ejemplo, en el análisis de la lógica de los rituales, me encontraba con oposiciones con las que no sabía qué hacer, que no llegaba a hacer entrar en la serie de las grandes oposiciones fundamentales (seco/húmedo, condimentado/soso, masculino/femenino,etc.) y que concernían todas a la unión y la separación, *philia y neikos*, como decía Empédocles. Hay que reunir el arado y la tierra, separar la cosecha del campo. Tenía símbolos y operadores: separar y reunir. Ahora bien, Empédocles tenía ya abstraídos esos dos operadores y los hacía funcionar como principios lógicos. Es decir que, cuando trabajamos sobre un objeto como la obra de Empédocles, debemos interrogarnos sobre el estatuto teórico de la operación cuyo texto es el producto. Nuestra lectura es la de un letrado, de un lector, que lee a un lector, un letrado. Y que por lo tanto tiene muchas posibilidades de considerar evidente todo lo que ese letrado tenía por evidente, salvo hacer una crítica epistemológica y sociológica de la lectura. Volver a situar la lectura y el texto leído en una historia de la producción y de la transmisión cultural, es darse una posibilidad de controlar la relación del lector con su objeto y también la relación con el objeto que fue invertido en este objeto.

Para convencer de que esta doble crítica es la condición de la interpretación adecuada del texto, basta recordar algunos de los problemas que plantea, sin planteárselos, la "lectura" estructural de textos que suponen ellos mismos la "lectura". Para esto, quisiera volver rápidamente a la profecía de Tiresias y mostrar que, por alto que se remonte en una tradición erudita, no hay nada allí que pueda ser tratado como un puro documento por la etnología, que no hay nada, ni siquiera en Homero, que sea rito en estado puro, es decir en estado práctico. Se sabe que el corpus que el etnólogo constituye por el solo hecho del registro sistemático, que totaliza y sincroniza (gracias, por ejemplo, al esquema sinóptico) es ya de por sí un artefacto: ningún indíge-

na domina como tal el sistema completo de las relaciones que el intérprete debe constituir para las necesidades del desciframiento. Pero esto es aun más cierto respecto del registro que opera el relato letra-

—quedando entendido que, como se dice en parecidos casos, soy responsable de los errores eventuales— es importante para comprender la diferencia, ignorada por la lectura etnologista, entre una cultura

do, sin hablar de esos corpus sociológicamente monstruosos que se constituyen a partir de obras de épocas completamente diferentes. El desfasaje temporal no es lo único: en efecto, puede ser necesario tener que habérselas, en la misma obra, con estratos semánticos de edades y de niveles diferentes, que el texto sincroniza por más que correspondan a generaciones diferentes y a usos diferentes del material original, del rito en este caso. Así, la profecía de Tiresias pone en juego un conjunto de significaciones primarias, como la oposición entre lo salado y lo soso, lo seco y lo húmedo, lo estéril y lo fecundo, el remo y la pala (después el árbol) el marino y el campesino, el errar (o el cambio) y el echar raíces (o el reposo). Se pueden reconocer los rasgos de un rito de fecundidad movilizando símbolos agrarios y sexuales, la rama hincada en la tierra, rito de muerte y de resurrección que evoca el descenso a los *Infiernos* y el culto de los antepasados. Pero esta "lectura" etnologista dejaría escapar todo lo que el relato debe a la reinterpretación que hace su autor de los elementos primarios. Los elementos mítico-rituales no se comprenden solamente por referencia al sistema que constituyen, es decir, si se quiere, por relación a la cultura griega en el sentido etnológico; reciben un nuevo sentido de su inserción en el sistema de relaciones constitutivo de la obra, del relato, y también en la cultura erudita, producida y reproducida por los profesionales. Por ejemplo, en el caso particular, el rito tiene su valor estructural en el seno de la obra por el hecho de que es lo previo obligado a la unión de Ulises y de Penélope. En tanto que relata que Ulises debe hacer a Penélope antes de unirse a ella, sugiere la relación, introducida por Homero, entre el mito escatológico y la perpetuación del linaje o de la especie: la vuelta a la tierra, a la casa, a la agricultura, es el fin del ciclo indefinido de las reencarnaciones al cual el marino está condenado; es la afirmación aristocrática (que se encuentra también en Píndaro) de la posibilidad que tienen algunos elegidos de sustraerse al devenir; es el acceso a la permanencia del rey agrario (pensamos en el palacio de Menelao, evocado en la *Odisea*) que pasa una vejez feliz, rodeado de los suyos, lejos del mar; es el universo agrario como sede de la felicidad, de la fecundidad y de la prosperidad, de la perpetuidad de la raza, de la fiesta, signo de la elección en el más allá. En suma, es toda la aventura marina de Ulises, como símbolo de la existencia humana en su eterno recomienzo y de la posibilidad de salir de una serie de reencarnaciones, que da el sentido segundo, esotérico, de cada uno de los temas primarios, por ejemplo el mar, que cesa de ser el salado, el seco, el estéril, para volverse el símbolo del devenir en su repetición indefinida, y de la existencia humana como eterno recomienzo. Este análisis, que debo a diferentes discusiones con Jean Bollack

oral, no letrada, y una cultura letrada, erudita, y la lógica del pasaje de una a la otra. Desde que se trata de una *obra*, es decir, con un sistema expresamente construido por un profesional —y ya no con un sistema objetivamente constituido por el trabajo de generaciones sucesivas, como la lengua o el sistema mítico-ritual hopi o kabil—, no se puede, sin operar una reducción injustificable, tratar los rasgos culturales que ella moviliza como simples elementos de información etnográfica. Y eso, no en absoluto, en nombre del prejuicio sacralizante que hace de la lectura un acto ritual del humanismo académico (es necesario releer sobre este punto el Durkheim de *La evolución pedagógica en Francia*); sino por razones estrictamente científicas: cada uno de los elementos "etnográficos" toma su sentido en el contexto de la obra en la cual está inserto y del conjunto de las obras presentes o pasadas a las cuales la obra (por lo tanto su autor, él mismo en relación con otros autores) hace referencia implícita o explícitamente. La cultura letrada, erudita, se define por la referencia; consiste en el juego permanente de referencias que se refieren mutuamente las unas a las otras; no es otra cosa que este universo de referencias que son inseparablemente diferencias y reverencias, digresiones y miramientos. Para aquel que está cómodo en este universo, como el letrado original o el intérprete, Ulises podrá evocar a Dionisos, viajero de los mares, que navega sobre el mar sombrío como el vino, y también dios de la fecundidad, y recordar que Ulises desciende a los Infiernos como Dionisos. A propósito de la plantación de la rama, no dejaré de evocar la lucha de Atenea y de Poseidón. Pero es probable —y aquí vuelve el problema de la modalidad propia de la creencia— que Homero no mantenga con los temas culturales la relación lúdica, helenística, que define el juego cultural en sus fases más académicas. En realidad, no se puede comprender la significación secundaria, escatológica, sino a condición de despertar, como lo hace Homero, la significación primaria, propiamente ritual, que puede darse como evidente porque el autor y su público están en el mismo nivel que ella. El retorno a la tierra es inmediatamente admitido, por una de esas tesis no téticas que son constitutivas de la práctica ritual, como el equivalente de un retorno al mundo de los antepasados, al pilar central que simboliza la perpetuidad del linaje, que se sumerje bajo tierra, en el mundo de los antepasados (se piensa en el descenso a los Infiernos), etc. Se podría hacer la misma demostración con Hesíodo y su relato del mito de Prometeo, que encierra la evocación casi etnográfica de un rito de casamiento y la reinterpretación filosófica de ese rito. El juego de la reinterpretación no es completamente libre: supone en el narrador hermeneuta (Homero, Hesíodo o el poeta kabil) una familiaridad inmediata

con la estructura del primer grado, una suerte de intuición estructural de esa estructura, que caracteriza la relación viva con una cultura viva.

Pero este sentido práctico, este dominio práctico del sentido

Pero este dominio práctico, este dominio práctico del sentido invertido en las prácticas rituales se desgasta con el tiempo o, más exactamente, se pierde en agentes que, aunque participen de la misma tradición, se sitúan, en tanto que *lectores*, en una relación completamente diferente con esas prácticas. Y esto *sin saberlo ellos*. Por esta razón el anacronismo está inscrito en la actitud tradicional respecto de la cultura; el letrado tradicional vive su cultura como algo vivo y se vive como contemporáneo de todos sus predecesores. La cultura y la lengua cambian porque sobreviven en un mundo que cambia: el sentido de un verso, de una máxima, o de una obra cambia por el solo hecho de que se encuentra cambiado el universo de las máximas, de los versos, o de las obras simultáneamente propuestas a aquellos que la aprehenden, eso que se puede llamar el espacio de los "componibles". El anacronismo destemporaliza la obra, la arranca del tiempo (como lo hará también la lectura universitaria) al mismo tiempo que la temporaliza "actualizándola" sin cesar por la reinterpretación permanente, a la vez fiel e infiel. Este proceso alcanza su cumplimiento cuando la reinterpretación letrada del *lector* se aplica a las obras de una tradición letrada y la lógica de la reinterpretación es la misma que la lógica de la cosa interpretada.

Lo que plantea la cuestión de las condiciones sociales y epistemológicas del pasaje de la reinterpretación analógica del mito, en la cual se mitologiza sobre la mitología, al uso paradigmático del mito, como en Platón, o al uso práctico de la analogía en la interrogación sobre la analogía en tanto tal, como Aristóteles.

Tercera parte
Aperturas

Espacio social y poder simbólico[11]

Quisiera, en los límites de una *conferencia*, intentar presentar los principios teóricos que están en el fundamento de la investigación cuyos resultados se presentan en *La distinction*, y extraer algunas de las consecuencias teóricas que tienen más posibilidades de escapar al lector, sobre todo aquí, en razón de los ligeros desfasajes entre las tradiciones culturales. Si tuviese que caracterizar mi trabajo en dos palabras, es decir, como se hace mucho hoy, aplicarle una etiqueta, hablaría de *constructivist structuralism* o de *structuralist constructivism*, tomando la palabra estructuralismo en un sentido muy diferente de aquel que le da la tradición saussuriana o lévi-straussiana. Por estructuralismo o estructuralista, quiero decir que existen en el mundo social mismo, y no solamente en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones. Por constructivismo, quiero decir que hay una génesis social de una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo habitus, y por otra parte estructuras, y en particular de lo que llamo campos y grupos, especialmente de lo que se llama generalmente las clases sociales.

Pienso que esta explicación se impone particularmente aquí: en efecto, el azar de las traducciones hace que, por ejemplo, se conozca *La reproduction*, lo que llevará, como ciertos comentaristas no dudaron en hacerlo, a clasificarme entre los estructuralistas, mientras que se ignoran trabajos muy anteriores (anteriores a la aparición de los trabajos típicamente "constructivistas" sobre los mismos temas) que me valdrían sin duda ser percibido "constructivista"; así, en un libro titulado *Rapport pédagogique e communication*, hemos mostrado cómo se construye una relación social de comprensión en y por el malentendido, o a pesar del malentendido; cómo maestros y estudiantes se ponen de acuerdo, por una suerte de transacción tácita y tácitamente orien-

[11] Texto francés de la conferencia pronunciada en la Universidad de San Diego en marzo de 1986.

tado por la preocupación de minimizar los costos y los riesgos, para aceptar una definición mínima de la situación de comunicación. Asimismo, en otro estudio, titulado "Las categorías del entendimiento profesoral", tratamos de analizar la génesis y el funcionamiento de las

samiento de sentido común de los hombres que viven su vida cotidiana en su mundo social. Así, las construcciones de las ciencias sociales son, por así decir, construcciones de segundo grado, es decir, construcciones de construcciones hechas por los actores sobre la escena

categorías de percepción y de apreciación a través de las cuales los profesores construyen la imagen de sus alumnos, de su desempeño, de su valor, y producen, por prácticas de cooptación orientadas por las mismas categorías, el grupo mismo de sus colegas y el cuerpo de profesores. Después de este paréntesis, vuelvo a mi discurso.

De modo muy general, la ciencia social, en antropología como en sociología o en historia, oscila entre dos puntos de vista aparentemente incompatibles, dos perspectivas aparentemente inconciliables: el objetivismo y el subjetivismo, o, si se prefiere, el fisicalismo y el psicologismo (que puede tomar diversos matices, fenomenológico, semiológico, etcétera). Por un lado, puede "tratar los hechos sociales como cosas", según la vieja máxima durkheimiana, y dejar así de lado todo lo que deben al hecho de que son objetos de conocimiento —o de desconocimiento— en la existencia social. Por otro lado, puede reducir el mundo social a las representaciones que de él se hacen los agentes, consistiendo entonces la tarea de la ciencia social en producir un "informe de los informes" (*account of the accounts*) producidos por los sujetos sociales.

Es raro que esas dos posiciones se expresen y sobre todo se realicen en la práctica científica de manera tan radical y tan contrastada. Se sabe que Durkheim es sin duda, con Marx, quien expresó de la manera más consecuente la posición objetivista: "Creemos fecunda, decía, esta idea de que la vida social debe explicarse no por la concepción de aquellos que en ella participan, sino por las causas profundas que escapan a la conciencia". Pero no ignoraba, como buen kantiano, que no se puede captar esta realidad sino poniendo en práctica instrumentos lógicos. Siendo así, el fisicalismo objetivista se asocia a menudo a la inclinación positivista a concebir las clasificaciones como recortes "operatorios" o como un registro mecánico de cortes o de discontinuidades "objetivas" (por ejemplo en las distribuciones). Sin duda en Schutz y en los etnometodólogos se encontrarán las expresiones más puras de la visión subjetivista. Así Schutz toma exactamente lo contrario de Durkheim: "El campo de observación del *social scientist*, la realidad social, tiene un sentido y una estructura de pertinencia específica para los seres humanos que viven, actúan y piensan en ella. Por una serie de construcciones de sentido común, preseleccionaron y preinterpretaron ese mundo que aprehenden como la realidad de su vida cotidiana. Son esos objetos de pensamiento los que determinan su comportamiento motivándolo. Los objetos de pensamiento construidos por el *social scientist* a fin de captar esta realidad social deben fundarse en los objetos de pensamiento construidos por el pen-

social"[12]. *La oposición es total: en un caso, el conocimiento científico* no se obtiene sino por una ruptura con las representaciones primeras —llamadas "prenociones" en Durkheim e "ideología" en Marx— que conduce a las causas inconscientes. En el otro caso, está en continuidad con el conocimiento de sentido común, puesto que no es sino una "construcción de construcciones".

Si he recordado un poco pesadamente esta oposición, uno de los más funestos de esos "pares de conceptos" (*paired concepts*) que, como lo mostraron Richard Bendix y Benett Berger, proliferan en ciencias sociales, es porque la intención más constante, y, en mi opinión, más importante de mi trabajo ha sido la de superarla. A riesgo de parecer muy oscuro, podría dar en una frase un resumen de todo el análisis que propongo hoy: por un lado, las estructuras objetivas que construye el sociólogo en el momento objetivista, al apartar las representaciones subjetivas de los agentes, son el fundamento de las representaciones subjetivas y constituyen las coacciones estructurales que pesan sobre las interacciones; pero, por otro lado, esas representaciones también deben ser consideradas si se quiere dar cuenta especialmente de las luchas cotidianas, individuales o colectivas, que tienden a transformar o a conservar esas estructuras. Esto significa que los dos momentos, objetivista y subjetivista, están en una relación dialéctica y que, aun si, por ejemplo, el momento subjetivista parece muy próximo, cuando se lo toma separadamente, de los análisis interaccionistas o etnometodológicos, está separado de ellos por una diferencia radical: los puntos de vista son aprehendidos en tanto tales y relacionados con las posiciones en la estructura de los agentes correspondientes.

Para superar verdaderamente la oposición artificial que se establece entre las estructuras y las representaciones, es necesario también romper con el modo de pensamiento que Cassirer llama sustancialista y que lleva a no reconocer ninguna otra realidad que aquellas que se ofrecen a la intuición directa en la experiencia ordinaria, los individuos y los grupos. El aporte principal de lo que bien puede llamarse la revolución estructuralista ha consistido en aplicar al mundo social un modo de pensamiento relacional, que es el de la matemática y la física modernas y que identifica lo real no con sustancias sino con relaciones. La "realidad social" de la que hablaba Durkheim es un conjunto de relaciones invisibles, las mismas que constituyen un espacio de posiciones exteriores las unas a las otras, definidas las unas

[12] A. Schütz, *Collected Papers*, I, *The Problem of Social Reality*, la Haya, Martinus Nijoff, s.f., pág. 59.

por relación a las otras, por la proximidad, la vecindad, o por la distancia, y también por la posición relativa, por arriba o por abajo, o también, entre, en medio. La sociología, en su momento objetivista, es una topología social, un *analysis situs*, como se llama esta nueva forma de

un momento necesario de la investigación, y la visión llamada interaccionista bajo todas sus formas (en particular la etnometodología). Pienso en lo que llamo las estrategias de condescendencia, por las cuales los agentes que ocupan una posición superior en una de las jerar-

las matemáticas en tiempos de Leibniz, un análisis de las posiciones relativas y de las relaciones objetivas entre esas posiciones.

Ese modo de pensamiento relacional está en el punto de partida de la construcción presentada en *La distinction*. Pero hay muchas posibilidades de que el espacio, es decir las relaciones, escapen al lector, a pesar del recurso a los diagramas (y al análisis factorial): por una parte, porque el modo de pensamiento sustancialista es más fácil, más "natural"; seguidamente porque, como sucede a menudo, los medios que se está obligado a emplear para construir el espacio social y para manifestarlo corren el riesgo de esconder los resultados que permiten esperar. Los grupos que es necesario construir para objetivar las posiciones que ocupan esconden esas posiciones y se lee por ejemplo el capítulo de *La distinction* consagrado a los sectores de la clase dominante como una descripción de los diferentes estilos de vida de estos sectores, en lugar de ver allí las posiciones en el espacio de las posiciones de poder: lo que llamo el campo de poder. (Paréntesis: los cambios de vocabulario son, como se ve, a la vez la condición y el producto de la ruptura con la representación ordinaria, asociada a la idea de *ruling class*).

Se puede, en este punto de la exposición, comparar el espacio social con un espacio geográfico en el interior del cual se recortan las regiones. Pero este espacio está construido de tal manera que los agentes, los grupos o las instituciones que en él se encuentran colocados tienen tantas más propiedades en común cuanto más próximos estén en este espacio; tantas menos cuanto más alejados. Las distancias espaciales —sobre el papel— coinciden con las distancias sociales. No sucede lo mismo en el espacio real. Por más que se observe casi por todas partes una tendencia a la segregación en el espacio, las personas próximas en el espacio social tienden a encontrarse próximas —por elección o por fuerza— en el espacio geográfico, las personas muy alejadas en el espacio social pueden encontrarse, entrar en interacción, por lo menos en forma breve e intermitente, en el espacio físico. Las interacciones, que procuran una satisfacción inmediata a las disposiciones empiristas —se puede observarlas, filmarlas, registrarlas, en una palabra tocarlas con el dedo—, esconden las estructuras que en ellas se realizan. Es uno de los casos donde lo visible, lo que es inmediatamente dado, esconde lo invisible que lo determina. Se olvida así que la verdad de la interacción no está nunca toda entera en la interacción tal como ella se ofrece a la observación. Un ejemplo bastará para hacer ver la diferencia entre la estructura y la interacción, y, al mismo tiempo, entre la visión estructuralista, que defiendo como

quías del espacio objetivo niegan simbólicamente la distancia social que no deja por eso de existir, asegurándose así las ventajas del reconocimiento acordado en una denegación puramente simbólica de la distancia ("es simple", "no es orgulloso", etc.) que implica el reconocimiento de la distancia (las frases que he citado implican siempre un sobreentendido: "es simple, para ser un duque", "no es orgulloso, para ser un profesor universitario"). En suma, es posible servirse de las distancias objetivas de manera de tener las ventajas de la proximidad y las ventajas de la distancia, es decir la distancia y el reconocimiento de la distancia que asegura la denegación simbólica de la distancia.

¿Cómo pueden captarse concretamente esas relaciones objetivas, irreductibles a las interacciones en las cuales se manifiestan? Esas relaciones objetivas son las relaciones entre las posiciones ocupadas en las distribuciones de recursos que son ocupadas o pueden volverse actuantes, eficientes, como los triunfos en un juego, en la competencia por la apropiación de bienes raros cuyo lugar está en este universo social. Esos poderes sociales fundamentales son, según mis investigaciones empíricas, el capital económico, bajo sus diferentes formas, y el capital cultural, y también el capital simbólico, forma que revisten las diferentes especies de capital cuando son percibidas y reconocidas como legítimas. Así los agentes son distribuidos en el espacio social global, en la primera dimensión según el volumen global del capital que poseen bajo diferentes especies, y, en la segunda dimensión, según la estructura de su capital, es decir según el peso relativo de las diferentes especies de capital, económico y cultural, en el volumen total de su capital.

El malentendido en la lectura de los análisis que propongo, especialmente en *La distinction*, resultan, pues, del hecho de que las clases en el papel corren el riesgo de ser aprehendidas como grupos reales. Esta lectura realista es objetivamente alentada por el hecho de que el espacio social está construido en forma tal que los agentes que ocupan en él posiciones semejantes o vecinas son situados en condiciones y sometidos a condicionamientos semejantes, y tienen todas las posibilidades de tener disposiciones e intereses semejantes, de producir por lo tanto prácticas también semejantes. Las disposiciones adquiridas en la posición ocupada implican una adaptación a esta posición, lo que Goffman llamaba el *sense of one's place*. Este *sense of one'place* es el que, en las interacciones, conduce a las personas que en francés se llaman "les gens modestes" a mantenerse en su lugar "modestamente" y a las otras a "guardar las distancias" o a "mantener su rango", a "no

familiarizarse". Estas estrategias, hay que decirlo al pasar, pueden ser perfectamente inconscientes y tomar la forma de eso que se llama timidez o arrogancia. En realidad, las distancias sociales están inscritas en los cuerpos, o, con más exactitud, en la relación con el cuerpo,

la expresan, las siglas, las oficinas, las secretarías, las banderas, etc., es un artefacto histórico bien fundado (en el sentido en que Durkheim decía de la religión que es una ilusión bien fundada). Pero eso no quiere decir que se pueda construir cualquier cosa, de cualquier manera,

el lenguaje y el tiempo (*otros tantos aspectos estructurales de la práctica* que la visión subjetivista ignora).

Si se agrega que este *sense of one's place*, y las afinidades de habitus vividas como simpatía o antipatía, están en el principio de todas las formas de cooptación, amistades, amores, casamientos, asociaciones, etc., por lo tanto de todas las uniones durables y a veces jurídicamente sancionadas, se ve que todo lleva a pensar que las clases en el papel son grupos reales, tanto más cuanto el espacio está mejor construido y las unidades recortadas en este espacio son más pequeñas. Si se quiere fundar un partido político o aun una asociación, habrá más posibilidades de reagrupar a las personas que están en el mismo sector del espacio (por ejemplo al noroeste del diagrama, del lado de los intelectuales) que si se quiere juntar a personas situadas en regiones situadas en las cuatro esquinas del diagrama.

Pero, así como el subjetivismo inclina a reducir las estructuras a las interacciones, el objetivismo tiende a deducir las acciones y las interacciones de la estructura. Así, el error principal, el error te.ricista que se encuentra en Marx, constituiría en tratar las clases en el papel como clases reales, en concluir de la homogeneidad objetiva de las condiciones, de los condicionamientos, que resulta de la identidad de posición en el espacio social, la existencia en tanto que grupo unificado, en tanto clase, la noción de espacio social permite escapar a la alternativa del nominalismo y del realismo en materia de clases sociales: el trabajo político destinado a producir clases sociales en tanto que *corporate bodies*, grupos permanentes, dotados de órganos permanentes de representación, de siglas, etc., tiene tantas posibilidades de lograrse, cuanto más próximos en el espacio social están los agentes que quiere juntar, unificar, constituir en grupo. Las clases en el sentido de Marx están para hacer por un trabajo político que tiene tantas más posibilidades de tener éxito si se arma de una teoría bien fundada en la realidad, por lo tanto capaz de ejercer un efecto de *teoría* —theorein, en griego, quiere decir ver—, es decir de imponer una visión de las divisiones.

Con el efecto de teoría, se ha salido del puro fisicalismo, pero sin abandonar las adquisiciones de la clase objetivista: los grupos, —las clases sociales, por ejemplo— están *por hacer*. No estan dados en la "realidad social". Hay que tomar al pie de la letra el título el libro famoso de E. P. Thompson, *The Making on English Working Class*: la clase obrera tal como puede aparecérsenos hoy, a través de las palabras para designarla, "clase obrera", "proletariado", "trabajadores", "movimiento obrero", etc., a través de las organizaciones que se presume que

ni en la teoría ni en la práctica.

Se ha pasado pues de la física social a la fenomenología social. La "realidad social" de la cual hablan los objetivistas es también un objeto de percepción. Y la ciencia social debe tomar por objeto esta realidad y a la vez la percepción de esta realidad, las perpectivas, los puntos de vista que, en función de su posición en el espacio social objetivo, los agentes tienen sobre esta realidad. Las visiones espontáneas del mundo social, las *folk theories* de las que hablan los etnometodólogos, o lo que llamo la sociología espontánea, pero también las teorías eruditas, y la sociología, forman parte de la realidad social y, como la teoría marxista por ejemplo, pueden adquirir un poder de construcción completamente real.

La ruptura objetivista con las prenociones, las ideologías, la sociología espontánea, las *folk theories*, es un momento inevitable, necesario, de la trayectoria científica —no se puede hacer la economía, como interaccionismo, la etnometodología y todas las formas de psicología social que se atienen a una visión fenoménica del mundo social, sin exponerse a graves errores. Pero es necesario operar una segunda ruptura, más difícil, con el objetivismo, reintroduciendo en un segundo tiempo, lo que fue necesario descartar para construir la relidad objetiva.

La sociología debe incluir una sociología de la percepción del mundo social, es decir una sociología de la construcción de las visiones del mundo que contribuyen también a la construcción de ese mundo. Pero, dado que hemos construido el espacio social, sabemos que estos puntos de vista, la palabra misma lo dice, son vistas tomadas a partir de un punto, es decir de una posición determinada en el espacio social. Y también que habrá puntos de vista diferentes o aun antagónicos, puesto que los puntos de vista dependen del punto del cual son tomados, puesto que la visión que cada agente tiene del espacio depende de su posición en ese espacio.

Haciendo esto, repudiamos al sujeto universal, al ego trancendental de la fenomenología que los etnometodólogos retoman por su propia cuenta. Sin duda los agentes tienen una captación activa del mundo. Sin duda construyen su visión del mundo. Pero esta construcción se opera bajo coacciones estructurales. Y se puede aun explicar en términos sociológicos lo que aparece como una propiedad universal de la experiencia humana, a saber el hecho de que el mundo familiar tiende a ser *taken for granted*, percibido como evidente. Si el mundo social

tiende a ser percibido como evidente y a ser captado, para emplear los términos de Husserl, según una modalidad dóxica, es porque las disposiciones de los agentes, sus habitus, es decir las estructuras mentales a través de las cuales aprehenden el mundo social, son en lo esen-

deportes, amigos, que quedan bien juntos y que les quedan bien, o más exactamente, que convienen a su posición. Con más exactitud: al elegir, en el espacio de los bienes y de los servicios disponibles, los bienes que ocupan una posición homóloga en este espacio a la posición

cial el producto de la interiorización de las estructuras del mundo social. Como las disposiciones perceptivas tienden a ser ajustadas a la posición, los agentes, aun los más desventajados, tienden a percibir el mundo como evidente y a aceptarlo mucho más ampliamente de lo que podría imaginarse, especialmente cuando se mira con el ojo social de un dominante la situación de los dominados.

Por lo tanto, la búsqueda de formas invariables de percepción o de construcción de la realidad social enmascara diferentes cosas: primeramente, que esta construcción no se opera en un vacío social, sino que está sometida a coacciones estructurales; en segundo lugar, que las estructuras estructurantes, las estructuras cognitivas, son ellas mismas socialmente estructuradas, porque tienen una génesis social; en tercer lugar, que la construcción de la realidad social no es solamente una empresa individual, sino que puede también volverse una empresa colectiva. Pero la visión llamada microsociológica olvida muchas otras cosas: como ocurre cuando se quiere mirar de muy cerca, el árbol esconde el bosque; y, sobre todo, por no haber construido el espacio, no se tiene ninguna posibilidad de ver desde dónde se ve lo que se ve.

Por lo tanto las representaciones de los agentes varían según su posición (y los intereses asociados) y según su habitus, como sistema de esquemas de percepción y de apreciación, como estructuras cognitivas y evaluativas que adquieren a través de la experiencia duradera de una posición en el mundo social. El habitus es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas. Y, en los dos casos, sus operaciones expresan la posición social en la cual se ha construido. En consecuencia, el habitus produce prácticas y representaciones que están disponibles para la clasificación, que están objetivamente diferenciadas; pero no son inmediatamente percibidas como tales más que por los agentes que poseen el código, los esquemas clasificatorios necesarios para comprender su sentido social. Así, el habitus implica un *sense of one's place* pero también un *sense of other's place*. Por ejemplo, decimos que una vestimenta, un mueble o un libro: "huele a pequeñoburgués" o "huele a intelectual". ¿Cuáles son las condiciones sociales de posibilidad de tal juicio? Primeramente, eso supone que el gusto (o habitus) en tanto sistema de esquemas de clasificación, es objetivamente referido, a través de los condicionamientos sociales que lo han producido, a una condición social: los agentes se clasifican ellos mismos, se exponen ellos mismos a la clasificación, al elegir, conforme a sus gustos, diferentes atributos, vestimenta, alimentos, bebidas,

que ocupan en el espacio social. Lo que hace que nada clasifique más a alguien que sus clasificaciones.

En segundo lugar, un juicio clasificatorio tal como "huele a pequeñoburgués" supone que, en tanto que agentes socializados, somos capaces de ver la relación entre las prácticas o las representaciones y las posiciones en el espacio social (como cuando adivinamos la posición social de una persona según su acento). Así, a través del habitus, tenemos un mundo de sentido común, un mundo social que parece evidente.

Me he colocado hasta aquí del lado de los sujetos que perciben y mencioné el factor principal de las variaciones de las percepciones, es decir la posición en el espacio social. Pero ¿qué pasa con las variaciones cuyo principio se situa del lado del objeto, de lado de este espacio mismo? Es cierto que la correspondencia que se establece, por intermedio de los habitus, de las disposiciones, de los gustos, entre las posiciones y las prácticas, las preferencias manifestadas, las opiniones expresadas, etc., hace que el mundo social no se presente como un puro caos, totalmente desprovisto de necesidad y susceptible de ser construido de cualquier manera. Pero este mundo ya no se presenta como totalmente estructurado y capaz de imponer a todo sujeto que percibe los principios de su propia construcción. El mundo social puede ser dicho y construido de diferentes modos según diferentes principios de visión y de división: por ejemplo las divisiones económicas y las divisiones étnicas. Si es cierto que, en las sociedades más avanzadas desde el punto de vista económico, los factores económicos y culturales tienen el poder de diferenciación más grande, resulta que la fuerza de las diferencias económicas y sociales no es nunca tal que no se pueda organizar a los agentes según otros principios de división: étnicas, religiosos o nacionales, por ejemplo.

A pesar de esta pluralidad potencial de estructuraciones posibles —lo que Weber llamaba la *Vielseitigkeit* del dato— resulta que el mundo social se presenta como una realidad fuertemente estructurada. Eso, por el efecto de un mecanismo simple, que quiero indicar rápidamente. El espacio social tal como lo he descrito más arriba se presenta bajo la forma de agentes provistos de propiedades diferentes y sistemáticamente ligadas entre sí: los que beben champagne se oponen a los que beben whisky, pero se oponen también, de modo diferente, a aquellos que beben vino tinto; pero los que beben champagne tienen más posibilidades que los que beben whisky, e infinitamente más que los que beben vino tinto, de tener muebles antiguos, de practicar golf, equitación, de frecuentar el teatro de bulevar, etc. Estas propie-

dades, cuando son percibidas por agentes dotados de las categorías de percepción pertinentes —capaces de ver que jugar al golf "huele" a gran burgués tradicional— funcionan, en la realidad misma de la vida social, como signos: las diferencias funcionan como signos distintivos,

mundo legítima. (En las posiciones medias del espacio social, especialmente en los Estados Unidos, la indeterminación y la incertidumbre objetiva de las relaciones entre las prácticas y las posiciones es máxima; y también, en consecuencia, la intensidad de las estrategias sim-

y como signos de distinción, positiva o negativa, y eso fuera mismo de toda intención de distinción, toda búsqueda de la *conspicuous consumption* (esto para decir al pasar que mis análisis no tienen nada que ver con Veblen: puesto que la distinción, desde el punto de vista de los criterios indígenas, excluye la búsqueda de la distinción). Dicho de otra manera, a través de la distribución de las propiedades, el mundo social se presenta, objetivamente, como un sistema simbólico que está organizado según la lógica de la diferencia, de la distancia diferencial. El espacio social tiende a funcionar como un espacio simbólico, un espacio de estilos de vida y de grupos de estatus, caracterizados por diferentes estilos de vida.

Así, la percepción del mundo social es el producto de una doble estructuración: por el lado objetivo, está socialmente estructurada porque las propiedades atribuidas a los agentes o a las instituciones se presentan en combinaciones que tienen probabilidades muy desiguales: así como los animales con plumas tienen más posibilidades de tener alas que los animales con piel, de la misma manera los poseedores de un dominio refinado de la lengua tienen más posibilidades de ser vistos en el museo que aquellos que están desprovistos de él. Por el lado subjetivo, está estructurada porque los esquemas de percepción y de apreciación, especialmente los que están inscritos en el lenguaje, expresan el estado de las relaciones de poder simbólico: pienso por ejemplo en las parejas de adjetivos: pesado/ligero, brillante/ apagado, etc., que estructuran el juicio de gusto en los dominios más diversos. Esos dos mecanismos compiten en producir un mundo común, un mundo de sentido común, o, por lo menos, un consenso mínimo sobre el mundo social.

Pero los objetos del mundo social, como lo indiqué, pueden ser percibidos y expresados de diversas maneras, porque siempre comportan una parte de indeterminación y de imprecisión y, al mismo tiempo, un cierto grado de elasticidad semántica: en efecto, aun las combinaciones de propiedades más constantes están simpre fundadas sobre conexiones estadísticas entre rasgos intercambiables; y, además, están sometidas a variaciones en el tiempo de suerte que su sentido, en la medida en que depende del futuro, está también a la espera y relativamente indeterminado. Este elemento objetivo de incertidumbre —que es a menudo reforzado por el efecto de categorización, pudiendo la misma palabra cubrir prácticas diferentes— provee una base a la pluralidad de visiones del mundo, ella misma ligada a la pluralidad de puntos de vista; y, al mismo tiempo, una base para las luchas simbólicas por el poder de producir y de imponer la visión del

bólicas. Se comprende que sea este universo el que provee el terreno privilegiado de los interaccionistas y en particular de Goffman).

Las luchas simbólicas a propósito de la percepción del mundo social pueden tomar dos formas diferentes. En el aspecto objetivo, se puede actuar por acciones de representaciones, individuales o colectivas, destinadas a hacer ver y hacer valer ciertas realidades: pienso por ejemplo en las manifestaciones que tienen por objetivo manifestar a un grupo, su número, su fuerza, su cohesión, hacerlo existir visiblemente; y al nivel individual, en todas las estrategias de presentación de sí, tan bien analizadas por Goffman, y destinadas a manipular la imagen de sí y sobre todo —esto, Goffman lo olvidaba— de su posición en el espacio social. Por el lado subjetivo, se puede actuar tratando de cambiar las categorías de percepción y de apreciación del mundo social, las estructuras cognitivas y evaluativas: las categorías de percepción, los sistemas de clasificación, es decir, en lo esencial, las palabras, los nombres que construyen la realidad social tanto como la expresan, son la apuesta por excelencia de la lucha política, lucha por la imposición del principio de visión y de división legítimo, es decir por el ejercicio legítimo del efecto de teoría. Mostré, en el caso de Kabilia, que los grupos, familias, clanes o tribus, y los nombres que los designan, son los instrumentos y las apuestas de innumerables estrategias y que los agentes están sin cesar ocupados en negociar a propósito de su identidad: por ejemplo, pueden manipular la genelogía, como nosotros manipulamos, y con los mismos fines, los textos de los *founding fathers* de la disciplina. Asimismo, al nivel de la lucha de clases cotidiana que los agentes sociales llevan en estado aislado y disperso, son los insultos, como tentativas mágicas de categorización (*Kathegoresthai*, de donde vienen nuestras categorías, significa en griego acusar públicamente), los chismes, los rumores, las calumnias, las insinuaciones, etc. Al nivel colectivo, más propiamente político, están todas las estrategias que tienden a imponer una nueva construcción de la realidad social rechazando el viejo léxico político o a conservar la visión ortodoxa al conservar las palabras, que son a menudo eufemismos (recordé hace poco la expresión "clases modestas"), destinadas a nombrar el mundo social. Las más típicas de estas estrategias de construcción son aquellas que apuntan a reconstruir retrospectivamente un pasado ajustado a las necesidades del presente —como cuando el general Flemming al desembarcar en 1917 dijo: ¡La Fayette, henos aquí!— o a construir el futuro, por una predicción creadora destinada a delimitar el sentido, siempre abierto, del presente.

Estas luchas simbólicas, tanto las luchas individuales de la exis-

tencia cotidiana como las luchas colectivas y organizadas de la vida política, tienen una lógica específica, que les confiere una autonomía real con relación a las estructuras en las cuales se enraízan. Por el hecho de que el capital simbólico no es otra cosa que el capital económi-

dice al abogado que pretende ser uno de los "grandes abogados": "Naturalmente, cualquiera puede llamarse "grande" si quiere, pero, en estos asuntos, son las prácticas del tribunal las que deciden". La ciencia no tiene que elegir entre el relativismo y el absolutismo: la verdad del

co o cultural: cuando es conocido y reconocido, cuando es conocido según las categorías de percepción que impone, las relaciones de fuerza tienden a reproducir y a reforzar las relaciones de fuerza que constituyen la estructura del espacio social. Más concretamente, la legitimación del orden social no es el producto, como algunos creen, de una acción deliberadamente orientada de propaganda o de imposición simbólica; resulta del hecho de que los agentes aplican a las estructuras objetivas del mundo social estructuras de percepción y de apreciación que salen de esas estructuras objetivas y tienden por eso mismo a percibir el mundo como evidente.

Las relaciones objetivas de poder tienden a reproducirse en las relaciones de poder simbólico. En la lucha simbólica por la producción del sentido común o, más precisamente, por el monopolio de la nominación legítima, los agentes empeñan el capital simbólico que adquirieron en las luchas anteriores y que puede ser jurírícamente garantizado. Así, los títulos de nobleza, como los títulos escolares, representan verdaderos títulos de propiedad simbólica que dan derecho a ventajas de reconocimiento. Aquí todavía, es necesario separarse del subjetivismo marginalista: el orden simbólico no está constituido, a la manera de un precio de mercado, por la simple suma mecánica del los órdenes individuales. Por una parte, en la determinación de la clasificación objetiva y de la jerarquía de los valores acordados a los individuos y a los grupos, todos los juicios no tienen el mismo peso y los poseedores de un fuerte capital simbólico, los *nobiles*, es decir, etimilógicamente, aquellos que son conocidos y reconocidos, están en condiciones de imponer la escala de valor más favorable a sus productos; especialmente porque, en nuestras sociedades, tienen un casi monopolio de hecho sobre las instituciones que, como el sistema escolar, establecen y garantizan oficialmente los rangos. Por otra parte, el capital simbólico puede ser oficialmente sancionado y garantizado, e instituido jurídicamente por el efecto de la nominación oficial. La nominación oficial, es decir el acto por el cual se le otorga a alguien un título, una calificación socialmente reconocida, es una de las manifestaciones más típicas del monopolio de la violencia simbólica legítima que pertenece al Estado o a sus mandatarios. Un título como el título escolar es capital simbólico universalmente reconocido, válido en todos los mercados. En tanto que definición oficial de una identidad oficial, arranca a quien los tiene de la lucha simbólica de todos contra todos imponiendo la perspectiva universalmente aprobada.

El Estado, que produce la clasificación oficial, es en un sentido el supremo tribunal al cual Kafka se refiere en *El proceso*, cuando Block

mundo social está en juego en las luchas entre los agentes que están desigualmente equipados para alcanzar una visión global, es decir autoverificante. La legalización del capital simbólico confiere a una perspectiva un valor absoluto, universal, arrancándola así a la relatividad que es inherente, por definición, a todo punto de vista, como visión tomada a partir de un punto particular del espacio social.

Hay un punto de vista oficial, que es el punto de vista de los funcionarios y que se expresa en el discurso oficial. Este discurso, como mostró Aaron Cicourel, cumple tres funciones: en primer lugar, opera un diagnóstico, es decir un acto de conocimiento que obtiene el reconocimiento y que, muy a menudo, tiende a afirmar lo que una persona o una cosa es y lo que es universalmente, para todo hombre posible, por lo tanto objetivamente. Es, como bien lo vio Kafka, un discurso casi divino, que asigna a cada uno una identidad. En segundo lugar, el discurso administrativo, a través de las directivas, de las órdenes, de las prescripciones, etc., dice lo que las personas tienen que hacer, siendo quienes son. En tercer lugar, dice lo que las personas han hecho realmente, como en los informes autorizados, tales como los policiales. En cada caso, impone un punto de vista, el de la institución, especialmente a través de los cuestionarios, los formularios, etc. Este punto de vista es instituido en tanto que punto de vista legítimo, es decir en tanto que punto de vista que todo el mundo debe reconocer por lo menos dentro de los límites de una sociedad determinada. El mandatario del Estado es el depositario del sentido común: las nominaciones oficiales y los certificados escolares tienden a tener un valor universal en todos los mercados. El efecto más típico de la "razón de Estado" es el efecto de codificación que actúa en operaciones tan simples como el otorgamiento de un certificado: un experto, doctor, jurista, etc., es alguien que está mandatado para producir un punto de vista que es reconocido como trascendente con relación a los puntos de vista singulares, bajo la forma de certificados de enfermedad, de inaptitud o de aptitud, un punto de vista que confiere derechos universalmente reconocidos al poseedor del certificado. El Estado aparece así como el banco central que garantiza todos los certificados. Puede decirse del Estado, en los términos que empleaba Leibniz a propósito de Dios, que es el "geómetra de todas las perspectivas". Por esto se puede generalizar la famosa fórmula de Weber y ver en el Estado el poseedor del monopolio de la violencia simbólica legítima. O, con mayor precisión, un árbitro, pero muy poderoso, en las luchas por ese monopolio.

Pero, en la lucha por la producción y la imposición de la visión legítima del mundo social, los poseedores de una autoridad burocrá-

tica no obtienen nunca un monopolio absoluto, aun cuando unen la autoridad de la ciencia, como los economistas del Estado, a la autoridad burocrática. En realidad, hay siempre, en una sociedad, conflictos entre los poderes simbólicos que tienden a imponer la visión de la divi-

hilo. Tiene tantas más posibilidades de éxito cuanto más fundada está en la realidad: es decir, como ya dije, en las afinidades objetivas entre las personas que se trata de juntar. El efecto de teoría es tanto más poderoso cuanto más adecuada es la teoría. El poder simbólico es un

siones legítimas, es decir a construir grupos. El poder simbólico, en ese sentido, es un poder de *worldmaking*. *Worldmaking*, la construcción del mundo, consiste, según Nelson Goodman, "en separar y en reunir, a menudo en la misma operación", en realizar una descomposición, un análisis, y una composición, una síntesis, a menudo gracias a etiquetas. Las clasificaciones sociales, como es el caso de las sociedades arcaicas, que operan sobre todo a través de oposiciones dualistas, masculino/femenino, alto/bajo, fuerte/débil, etc., organizan la percepción del mundo social y, en ciertas condiciones, pueden organizar realmente el mundo mismo.

Se puede así examinar ahora en cuáles condiciones un poder simbólico puede volverse un poder de constitución, tomando el término, con Dewey, a la vez en sentido filosófico y en sentido político: es decir un poder de conservar o de transformar los principios objetivos de unión y de separación, de casamiento y de divorcio, de asociación y de disociación que actúan en el mundo social, un poder de conservar o de transformar las clasificaciones actuales en materia de sexo, de nación, de región, de edad y de estatuto social, y eso a través de las palabras que son utilizadas para designar o describir a los individuos, los grupos o las instituciones.

Para cambiar el mundo, es necesario cambiar las maneras de hacer el mundo, es decir la visión del mundo y las operaciones prácticas por las cuales los grupos son producidos y reproducidos. El poder simbólico, cuya forma por excelencia es el poder de hacer de los grupos (grupos ya establecidos, que hay que consagrar, y grupos a establecer, como el proletario marxista), está fundado en dos condiciones. En primer término, como toda forma de discurso performativo, el poder simbólico debe estar fundado sobre la posesión de un capital simbólico. El poder de imponer a los otros espíritus una visión, antigua o nueva, de las divisiones sociales depende de la autoridad social adquirida en las luchas anteriores. El capital simbólico es un crédito, es el poder impartido a aquellos que obtuvieron suficiente reconocimiento para estar en condiciones de imponer el reconocimiento: así, el poder de constitución, poder de hacer un nuevo grupo, por la movilización, o de hacerlo existir por procuración, hablando por él, en tanto que mensajero autorizado, no puede ser obtenido sino al término de un largo proceso de institucionalización, al término del cual es instituido un mandatario que recibe del grupo el poder de hacer el grupo.

En segundo término, la eficacia simbólica depende del grado en el que la visión propuesta está fundada en la realidad. Evidentemente, la construcción de los grupos no puede ser una construcción *ex ni-*

poder de hacer cosas con palabras. Sólo si es verdadera, es decir adecuada a las cosas, la descripción hace las cosas. En este sentido, el poder simbólico es un poder de consagración o de revelación, un poder de consagrar o de revelar las cosas que ya existen. ¿Es decir que no hace nada? En realidad, como una constelación que, según Nelson Goodman, comienza a existir solamente cuando es seleccionada y designada como tal, un grupo, clase, sexo (*gender*), región, nación, no comienza a existir como tal, para aquellos que forman parte de él y para los otros, sino cuando es distinguido, según un principio cualquiera, de los otros grupos, es decir a través del conocimiento y del reconocimiento.

Se comprende mejor así, espero, la apuesta de la lucha a propósito de la existencia o de la no existencia de las clases. La lucha de las clasificaciones es una dimensión fundamental de la lucha de clases. El poder una visión de las divisiones, es decir el poder de hacer visibles, explícitas, las divisiones sociales implícitas, es el poder político por excelencia: es el poder de hacer grupos, de manipular la estructura objetiva de la sociedad. Como en el caso de las constelaciones, el poder performativo de designación, de nominación, hace existir en estado instituido, constituido, es decir en tanto que *corporate body*, cuerpo constituido, en tanto que *corporatio*, como decían los canonistas medioevales estudiados por Kantorovicz, lo que no existía hasta allí sino como *collectio personarum plurium*, colección de personas múltiples, serie puramente aditiva de individuos simplemente yuxtapuestos.

Aquí, si tenemos en mente el problema principal que he tratado de resolver hoy, el de saber cómo se pueden hacer las cosas, es decir los grupos, con las palabras, nos encontramos con una última cuestión, la cuestión del misterio del ministerio, el *mysterium* del *ministerium*, como gustaban decir los canonistas: ¿Cómo el portavoz se encuentra investido del pleno poder de actuar y de hablar en nombre del grupo que produce por la magia del eslogan, la palabra de orden, el orden y por su sola existencia en tanto que encarnación del grupo? Como el rey de las sociedades arcaicas, *Rex*, que, según Benveniste, está encargado de *regere fines* y de *regere sacrax*, de trazar y de decir las fronteras entre los grupos y, por ahí, de hacerlas existir como tales, el jefe de un sindicato o de un partido, el funcionario o el experto investidos de una autoridad estatal, son otras tantas personificaciones de una ficción social a la cual dan existencia, en y por su ser mismo, y de la cual reciben de vuelta su poder. El portavoz es el sustituto del grupo que existe solamente a través de esta delegación y que actúa y habla a través de él. Es el grupo hecho hombre. Como dicen los canonistas: *status*, la posición, es *magistratus*, el magistrado que la ocupa;

o, como decía Luis XIV: "El Estado soy yo"; o también, según Robespierre: "Yo soy el pueblo". La clase (o el pueblo, o la nación, o toda otra realidad social de otro modo inasible) existe si existen personas que pueden decir que ellas son la clase, por el solo hecho de hablar públicamente, oficialmente, en su lugar, y de ser reconocidas como con dere-

El campo intelectual:

cho para hacerlo por personas que se reconocen allí como miembros de la clase, del pueblo, de la nación, o de toda otra realidad social que puede inventar o imponer una construcción del mundo realista.

Espero haberlos convencido, en los límites de mis capacidades lingüísticas, de que la complejidad está en la realidad social y no en una voluntad, un poco decadente, de decir de cosas complicadas. "Lo simple, decía Bachelard, no es nunca sino lo simplificado". Y demostraba que la ciencia nunca progresó sino al cuestionar las ideas simples. Parecido cuestionamiento se impone de manera muy particular, me parece, en las ciencias sociales, por el hecho de que, por todas las razones que dije, tenemos tendencia a satisfacernos demasiado fácilmente con las evidencias que nos ofrece nuestra experiencia del sentido común o la familiaridad con una tradición erudita.

un mundo aparte[13]

P. —Tomemos un dominio concreto del espacio social que usted trató en un artículo en alemán: el campo literario. "Es destacable, escribió usted, que todos aquellos que se ocuparon de ciencia de las obras literarias o artísticas (...) hayan descuidado siempre tomar en cuenta el espacio social *en el que estaban situados aquellos que producen* las obras y su valor". Un análisis que capte este espacio social solamente como "medio", "contexto" o "trasfondo social", le parece insuficiente. ¿Qué es, pues, un "campo literario", cuáles son los principios de su construcción?

R. —La noción de campo de producción cultural (que se especifica en campo artístico, campo literario, campo científico, etc.) permite romper con las vagas referencias al mundo social (a través de palabras tales como "contexto", "medio", "trasfondo social", *social background*) con los cuales se contenta ordinariamente la historia social del arte y de la literatura. El campo de producción cultural es ese mundo social absolutamente concreto que evocaba la vieja noción de república de las letras. Pero es necesario no quedarse en lo que no es sino una imagen cómoda. Y si se pueden observar toda suerte de homologías estructurales y funcionales entre el campo social en su conjunto, o el campo político, y el campo literario que, como ellos, tiene sus dominantes y sus dominados, sus conservadores y su vanguardia, sus luchas subversivas y sus mecanismos de reproducción, en todo caso cada uno de esos fenómenos reviste en su seno una forma completamente específica. La homología puede ser descrita como un parecido en la diferencia. Hablar de homología entre el campo político y el campo literario es afirmar la existencia de rasgos estructuralmente equivalentes —lo que no quiere decir idénticos— en conjuntos diferentes. Relación compleja que se apresurarán a destruir aquellos que tienen la costumbre de pensar en términos de todo o nada. Desde un cierto punto de vista, el campo literario (o el campo científico) es un campo como los otros (es-

[13] Entrevista con Karl-Otto Maue, para la *Norddeutschen Rudfunk*, realizada en Hamburgo en diciembre de 1985.

to contra todas la formas de hagiografía, o, simplemente, contra la tendencia a pensar que los universos sociales donde se producen esas realidades de excepción que son el arte, la literatura o la ciencia no pueden ser sino totalmente diferentes, diferentes bajo todas sus relaciones): es cuestión de poder —el de publicar o rechazar la publicación,

sentido inverso, se puede reducirla a eso mismo contra lo cual está construida, al reducir esas estrategias, esos intereses o esas luchas a las que tienen lugar en el campo político o en la existencia ordinaria. Para dar, por lo menos una vez, un ejemplo de esas críticas de la incomprensión que destruyen una noción compleja al achatarla, a menudo

por ejemplo—, de capital— *el del autor consagrado que puede ser parcialmente* transferido a la cuenta de un joven escritor todavía desconocido por un informe elogioso o un prefacio—; se observan allí, como en otras partes, relaciones de fuerza, estrategias, intereses, etc. Pero no hay uno solo de los rasgos que designan estos conceptos que no adopte en el campo literario una forma específica, absolutamente irreductible. Por ejemplo, si es cierto que el campo literario es, como todo campo, el lugar de las relaciones de fuerza (y de luchas tendientes a transformarlas o a conservarlas), siempre ocurre que estas relaciones de fuerza que se imponen a todos los agentes que entran en el campo —y que pesan con una brutalidad particular sobre los que recién entran— revisten una forma especial: tienen en efecto por principio una especie muy particular de capital, que es a la vez el instrumento y la apuesta de las luchas de competencia en el seno del campo, a saber el capital simbólico como capital de reconocimiento o de consagración, institucionalizado o no, que los diferentes agentes o instituciones *pudieron acumular en el curso de luchas anteriores*, al precio de un trabajo y de estrategias específicas. Habría que precisar todavía la naturaleza de este reconocimiento que no se mide ni en el éxito comercial —sería más bien lo opuesto—, ni en la simple consagración social— pertenencia a las academias, obtención de premios, etc.—, ni aun a la simple notoriedad, que, mal adquirida, puede desacreditar. Pero lo que dije sobre ello bastará para hacer sentir que se trata de algo muy particular. En suma, con la noción de campo, tenemos el medio de captar la particularidad en la generalidad, la generalidad en la particularidad. Se puede pedir a la monografía más idiográfica (en el campo literario francés en la época de Flaubert, sobre la revolución realizada por Manet en el seno del campo artístico, sobre las luchas en el seno del campo literario a fines de siglo XIX, estudios que hago en este momento) proposiciones generales sobre el funcionamiento de los campos y se puede sacar una teoría general del funcionamiento de los campos de hipótesis muy poderosas sobre el funcionamiento de un estado particular de un campo particular (por ejemplo, el campo de los productores de casas individuales cuyo estudio emprendo). Pero los hábitos mentales son tan fuertes —y especialmente en aquellos que niegan su existencia— que la noción de campo literario (o artístico) está destinada a dos reducciones de sentido opuesto: se puede ver allí una reafirmación de la irreductibilidad del mundo del arte o de la literatura, así constituido en universo de excepción, ignorando las estrategias, los intereses y las luchas de la existencia ordinaria, o, en

con toda buena fe, en el plano del sentido común, ordinario o erudito, contra el cual ha sido conquistada —lo que les da todas las posibilidades de recibir la aprobación de todos aquellos que reasegura el retorno a las evidencias—, quisiera referirme rápidamente, a un artículo de Peter Bürguer[14] que escribe: "Bourdieu, al contrario (de Adorno) defiende un enfoque funcionalista" (la calificación, que es el equivalente "culto" del insulto, es también una estrategia común, y tanto más poderosa cuanto que la etiqueta, como aquí, es a la vez más estigmatizante y más vaga, por lo tanto irrefutable -P.B.). "Analiza las acciones de los sujetos en lo que llama el 'campo cultural' tomando en cuenta exclusivamente las posibilidades de conquistar poder y prestigio y considera *los objetos simplemente como medios estratégicos que los* productores emplean en la lucha por el poder." Peter Bürguer acusa de reduccionismo una teoría que él previamente redujo: hace como si yo redujera el funcionamiento del campo literario al del campo político (agregando "exclusivamente" y "simplemente"). En realidad, digo que, como el campo político o cualquier otro campo, el campo literario es el lugar de luchas (¿y quién podría negarlo? No Peter Bürger, en todo caso, dada la estrategia que acaba de emplear contra mí...); pero que esas luchas tienen apuestas específicas, y que el poder y el prestigio que persiguen son de un tipo absolutamente particular (si me han escuchado bien, habrán sin duda notado que debí emplear una veintena de veces, con desprecio de la elegancia, el adjetivo ¡"específico"!). En resumen, Peter Bürger me reprocha ignorar la especificidad de las luchas artísticas y de los intereses que se encuentran comprometidos en ellas, eso mismo que comenzó por excluir, por una rara exclusión inconsciente de la noción de campo que tendía precisamente a dar cuenta de ella. Esta especie de ceguera selectiva, de la que son víctima a menudo mis escritos, me parece atestiguar las resistencias que suscita el análisis científico del mundo social.

Para volver a su pregunta —pero pienso que este preámbulo crítico no era inútil—, diré que el campo literario es un campo de fuerzas al mismo tiempo que un campo de luchas que tienden a transformar o a conservar la relación de fuerzas establecida: cada uno de los agentes empeña la fuerza (el capital) que adquirió, por las luchas anteriores en las estrategias que dependen, en su orientación, de su posición en las relaciones de fuerza, es decir de su capital específico. Concretamente, son por ejemplo las luchas permanentes que oponen las van-

[14] "On the literary history", *Poetics*, agosto de 1985, págs. 199-207.

guardias siempre renacientes a la vanguardia consagrada (y que no hay que confundir con la lucha que opone la vanguardia en su conjunto a los "artistas burgueses", como se decía en el siglo XIX). La poesía es así el lugar, en Francia, desde mediados del siglo XIX, de una revolución permanente (los cielos de renovación de la escuela dominante

mente sociológica, d... campo en el cual se engendraron y funcionaron en tanto que estrategias simbólicas en las luchas por la dominación simbólica, es decir por el poder sobre un uso particular de una categoría particular de signos y, por allí, sobre la visión del mundo natural y social.

son muy cortos): los recién llegados, que son también los más jóvenes, cuestionan lo que fue opuesto por la revolución precedente a la ortodoxia anterior (es, por ejemplo, la rebelión de los Parnasianos contra el "lirismo romántico". Esta discusión incesante se traduce, del lado de las obras, en un proceso de depuración. La poesía se reduce cada vez más completamente a su "esencia", es decir a su quintaesencia, en el sentido de la alquimia, a medida que es despojada por las revoluciones sucesivas de todo lo que, por más que accesorio, parecía definir adecuadamente lo "poético", lirismo, rima, metro, metáfora llamada poética, etcétera.

En lo que concierne a la cuestión de los límites, hay que cuidarse de la visión positivista que, por las necesidades de la estadística, por ejemplo, determina los límites por una decisión llamada operatoria que zanja arbitrariamente en nombre de la ciencia una cuestión que no está zanjada en la realidad, la de saber quién es un intelectual y quién no lo es, quiénes son los intelectuales "verdaderos", aquellos que realizan verdaderamente la esencia del intelectual. En realidad, una de las apuestas mayores de las luchas que se desarrollan en el campo literario o artístico es la definición de los límites del campo, es decir la participación legítima en las luchas. Decir de tal o cual corriente, de tal o cual grupo, que "no es poesía", o "literatura", es rehusarle la existencia legítima, es excluirla del juego, excomulgarla. Esta exclusión simbólica no es sino el adverso del esfuerzo por imponer una definición de la práctica legítima, para constituir por ejemplo una esencia eterna y universal una definición histórica de un arte o de un género que corresponde a los intereses específicos de los poseedores de un cierto capital específico. Cuando tiene éxito, esta estrategia que, como la competencia que ella pone en juego, es inseparablemente artística y política (en sentido específico), es de naturaleza tal como para asegurarles un poder sobre el capital poseído por todos los otros productores, en la medida en que, a través de la imposición de una definición de la práctica legítima, es la regla del juego más favorable a sus triunfos la que se encuentra impuesta a todos (y especialmente, por lo menos a término, a los consumidores), es su cumplimiento lo que se vuelve la medida de todos los cumplimientos. Se ve al pasar que los conceptos estéticos que cierta teoría estética se esfuerza en fundar en la razón, deductivamente, según el modelo aristotélico, y de los cuales se dijo antes que yo (podría invocar aquí a Wittgenstein) su inconsistencia, su incoherencia o, al menos, su imprecisión, no encuentran paradójicamente, su necesidad, si no se los reubica en la lógica, pura-

Esta definición dominante se impone a todos, y en particular a los recién llegados, como un derecho de entrada más o menos absoluto. Y se comprende que las luchas a propósito de la definición de los géneros, de la poesía a principios del siglo, de la novela desde la Segunda Guerra Mundial y con los defensores del "nouveau roman" sean por completo otra cosa que fútiles guerras a propósito de palabras: la inversión de la definición dominante es la forma específica que toman en esos universos las revoluciones. Y se comprende mejor que las confrontaciones que se volverán el objeto de análisis o de debates académicos, como todas las querellas de los Antiguos y los Modernos y todas las revoluciones románticas u otras, sean vividas por los protagonistas como cuestiones de vida o muerte.

P. —El campo de poder, en tanto que ejerce su dominación en el interior de la totalidad de los campos, ejerce una influencia sobre el campo literario. Sin embargo, usted le confiere a éste una "autonomía relativa" y analiza su proceso histórico de formación. ¿Qué ocurre hoy, concretamente, con esta autonomía del campo literario?

R. —Los campos de producción cultural ocupan una posición dominada en el campo de poder: ése es un hecho importante que ignoran las teorías ordinarias del arte y de la literatura. O, para retraducir en un lenguaje más común (pero inadecuado), podría decir que los artistas y los escritores, y con mayor generalidad los intelectuales, son un sector dominado de la clase dominante. Dominantes, en tanto que poseedores del poder y de los privilegios que confiere la posesión del capital cultural y asimismo, por lo menos para algunos de entre ellos, la posesión de un volumen de capital cultural suficiente para ejercer un poder sobre el capital cultural, los escritores y los artistas son dominados en sus relaciones con los que tienen poder político y económico. Para evitar todo malentendido, debo precisar que esta dominación no se ejerce más, como en otros tiempos, a través de las relaciones personales (como la del pintor y el comanditario o del escritor y el mecenas) sino que toma la forma de una dominación estructural ejercida a través de mecanismos muy generales, como los del mercado. Esta posición contradictoria de dominantes-dominados, de dominados entre los dominantes donde, para aprovechar la analogía con el campo político, de izquierda de la derecha, explica la ambigüedad de sus tomas de posesión, ligada a esta posición inestable. En rebelión contra aquellos que llaman los "burgueses", son solidarios del orden bur-

gués, como se ve en todos los períodos de crisis en que su capital específico y su posición en el orden social están verdaderamente amenazados (basta pensar en las tomas de posición de los escritores, aun de los más progresistas, como Zola, ante la Comuna).

La autonomía de los campos de producción cultural, factor es-

para los pretendidos "intelectuales orgánicos" de los movimientos revolucionarios, las alianzas fundadas sobre la homología de posición (dominante-dominado = dominado) son siempre más inciertas, más frágiles, que las solidaridades fundadas sobre la identidad de posición, y, por lo tanto, de condición y de habitus.

tructural que dirige la forma de las luchas internas al campo, varía considerablemente según las épocas en la misma sociedad, y según las sociedades. Y, al mismo tiempo, la fuerza relativa en el seno del campo de los dos polos y el peso relativo de los roles asignados al artista o al intelectual. Por un lado, en un extremo, con la función de experto, o de técnico, que ofrece sus servicios simbólicos a los dominantes (la producción cultural tiene también sus técnicos, como los artesanos del teatro burgués o los fabricantes de literatura industrial), y por el otro, en el otro extremo, el rol, conquistado y defendido contra los dominantes, de pensador libre y crítico, de intelectual que se sirve de su capital específico, conquistado al favor de la autonomía y garantizado por la autonomía misma del campo, para intervenir en el terreno de la política, según el modelo de Zola o de Sartre.

P. —Los intelectuales, en Alemania Federal, se definen, al menos desde el movimiento del 68, como más bien de izquierda, se piensan por oposición a la clase dominante. Es lo que atestiguan por ejemplo el impacto relativamente grande de la "teoría crítica" de la Escuela de Francfort o filósofos como Ernst Bloch. Usted les asigna a los intelectuales, en relación con su análisis de las luchas simbólicas, un lugar en el interior de la clase dominante. El teatro de esas luchas simbólicas, como usted dice, es "la clase dominante misma"; se trata, pues, de "luchas de fracciones" en el interior de una clase de la cual los intelectuales forman una parte. ¿Cómo llega a este análisis? ¿Es que no se plantea la cuestión de las posibilidades de que el campo literario o alguna de sus partes ejerzan alguna acción sobre el campo del poder? ¿No es precisamente la pretensión de una literatura comprometida, actuante o realista?

R. —Los productores culturales tienen un poder específico, el poder propiamente simbólico de hacer ver y de hacer creer, de llevar a la luz, al estado explícito, objetivado, experiencias más o menos confusas, imprecisas, no formuladas, hasta informulables, del mundo natural y del mundo social, y de ese modo, de hacerlas existir. Pueden poner ese poder al servicio de los dominantes. Pueden también, en la lógica de su lucha en el seno del campo de poder, ponerlo al servicio de los dominados en el campo social tomado en su conjunto: sabemos que los "artistas", de Hugo a Mallarmé, de Courbet a Picasso, identificaron a menudo sus luchas de dominantes-dominados contra los "burgueses" con las luchas de los dominados nada más. Pero, y esto es cierto también

Siempre ocurre que los intereses específicos de los productores culturales, en la medida en que están ligados a campos que, por la lógica misma de su funcionamiento, alientan, favorecen o imponen la superación del interés personal en sentido ordinario, pueden llevarlos a acciones políticas, o intelectuales, que podrían llamarse universales.

P. —¿Qué cambio aporta su teoría para la ciencia de la literatura, la interpretación de la obra, para el espacio tradicional de la ciencia de la literatura? Usted rechaza tanto la hermenéutica interna como la intertextualidad, tanto el análisis esencialista como la "filosofía de la biografía" para retomar los términos críticos que utiliza para calificar el trabajo de Sartre sobre Flaubert. Cuando usted capta "la obra de arte en tanto expresión de campo en su totalidad", ¿qué clase de consecuencias tiene eso?

R. —La teoría del campo conduce efectivamente a rechazar tanto la puesta en relación directa de la biografía individual y la obra (o de la "clase social" de origen y de la obra) como el análisis interno de una obra singular o aun el análisis intertextual, es decir la puesta en relación de un conjunto de obras. Porque es necesario hacer todo esto junto. Postulo que existe una correspondencia bastante rigurosa, una homología, entre el espacio de las obras consideradas en sus diferencias, sus distancias (a la manera de la intertextualidad), y el espacio de los productores y de las instituciones de producción, revistas, editoriales, etc. A las diferentes posiciones en el campo de producción, que se puede definirlas tomando en cuenta el género practicado, la situación en ese género localizada a través de los lugares de publicación (editor, revista, galería, etc.) y los índices de consagración, o, simplemente, la antigüedad de la entrada en el juego, pero también indicadores más exteriores, como el origen social y geográfico, que se retraducen en las posiciones ocupadas en el seno del campo, corresponden las posiciones tomadas en el espacio de las modas de expresión, de las formas literarias o artísticas (alejandrino u otro metro, rima o verso libre, soneto o balada, etc), de los temas y, muy evidentemente, toda suerte de índices formales más sutiles que el análisis literario tradicional ha señalado desde hace mucho tiempo. Dicho de otro modo, para leer adecuadamente una obra en la singularidad de su textualidad, es necesario leerla consciente o inconscientemente en su intertextualidad, es decir a través del sistema de distancias por el cual ella se sitúa en el espacio de las obras contemporáneas; pero esta lectura diacríti-

ca es inseparable de una aprehensión estructural del autor correspondiente que es definido, en sus disposiciones y sus tomas de posición, por las relaciones objetivas que definen y determinan su posición en el espacio de producción y que determinan u orientan las relaciones de competencia que mantiene con otros autores y el conjunto de las estra-

Casandra ve, esta representación vieja, pero intacta y actuante ¿le parece importante? ¿Qué uso puede dar un escritor a su teoría?

R. —El autor es verdaderamente un creador, pero en un sentido muy diferente de lo que entiende por ello la hagiografía literaria o artística.

tegias, formales especialmente, que hacen de él un verdadero artista o un verdadero escritor —por oposición al artista o al escritor "ingenuos", como el aduanero Rousseau o Brisset, que no saben, hablando propiamente, lo que hacen. Eso no significa que los artistas no ingenuos, cuyo paradigma es, en mi opinión, Duchamp, sepan verdaderamente todo lo que hacen, lo que llevaría a hacer de ellos cínicos o impostores. Es necesario y suficiente que estén "en la onda", que estén al corriente de lo que se ha hecho y se hace en el campo, que tengan el "sentido de la historia" del campo, de su pasado y también de su porvenir, de sus desarrollos futuros, de lo que está por hacer. Todo eso es una forma de sentido del juego, que excluye el cinismo, que requiere inclusive que se esté tomado por el juego, tomado por el juego hasta el punto de adelantarse al porvenir. Pero que no implica de ningún modo una teoría del juego en tanto que juego (lo que bastaría para trasformar la *illusio* como inversión en el juego, interés en el juego, en ilusión pura y simple) ni siquiera una teoría del juego, de las leyes según las cuales funciona y las estrategias racionales que son necesarias para triunfar en él. La no ingenuidad no excluye una forma de inocencia... En suma, la naturaleza esencialmente diacrítica de la producción que se realiza en el seno del campo hace que se pueda y se deba leer todo el campo, tanto el campo de las tomas de posición como el campo de las posiciones, en cada obra producida en esas condiciones. Esto implica que todas las oposiciones que se tiene costumbre de hacer entre lo interno y lo externo, la hermenéutica y la sociología, el texto y el contexto, son totalmente ficticias; están destinadas a justificar rechazos sectarios, prejuicios inconscientes (y en particular el aristocratismo del *lector* que no quiere ensuciarse las manos estudiando la sociología de los productores) o, muy simplemente, la búsqueda del menor esfuerzo. Porque el método de análisis que propongo no puede realmente ponerse en práctica sino al precio de un enorme trabajo. Requiere que se haga todo lo que hacen los adeptos de cada uno de los métodos conocidos (lectura interna, análisis biográfico, etc.), en general al nivel de un solo autor, y todo lo que es necesario hacer para construir realmente el campo de las obras y el campo de los productores y el sistema de las relaciones que se establecen entre esos dos conjuntos de relaciones.

P. —¿Qué lugar ocupa, según usted, el sujeto que produce la literatura o el arte? La vieja representación del escritor como "creador de lo simbólico", como aquel que "nombra" o que "ve" en el sentido en que

ca. Manet, por ejemplo, opera una verdadera revolución simbólica, al modo de ciertos profetas religiosos o políticos. Trasforma profundamente la visión del mundo, es decir las categorías de percepción y de apreciación del mundo, los principios de construcción del mundo social, la definición de lo que es importante y de lo que no lo es, de lo que merece ser representado y de lo que no lo merece. Por ejemplo, introduce e impone la representación del mundo contemporáneo, los hombres de galera y paraguas, el paisaje urbano, en su trivialidad ordinaria. Eso en ruptura con todas las jerarquías, a la vez intelectuales y sociales, que identifican lo más noble (digno en tanto que tal de ser representado) con lo más antiguo, las vestimentas a la antigua, los yesos de los talleres de pintura, los temas obligados de la tradición griega o bíblica, etc. En este sentido, la revolución simbólica, que trastorna las estructuras mentales, que perturba profundamente los cerebros —lo que explica la violencia de las reacciones de la crítica y del público burgués—, puede ser llamada la revolución por excelencia. Los críticos, que perciben y denuncian al pintor de vanguardia como un revolucionario político no tienen en absoluto la culpa, aun si la revolución simbólica está destinada, la mayor parte del tiempo, a quedar acantonada en el dominio simbólico. El poder de nombrar, en particular de nombrar lo innombrable, lo que todavía no se percibe o es rechazado, es un poder considerable. Las palabras, decía Sartre, pueden hacer estragos. Es el caso por ejemplo cuando hacen existir públicamente, por lo tanto abiertamente, oficialmente, cuado hacen ver o prever cosas que no existían sino en estado implícito, confuso, hasta rechazado. Representar, sacar a luz, producir, no es un asunto pequeño. Y se puede, en este sentido, hablar de creación.

separa a los profesionales y los profanos. El profesional tiende a "odiar" al "vulgar profano" que lo niega en tanto que profesional al prescindir de sus servicios: está dispuesto a denunciar todas las formas de "espontaneísmo" (político, religioso, filosófico, artístico), que tienden a desposeerlo del monopolio de la producción legítima de bienes o de servicios. Los detentadores de la competencia legítima están

Los usos del "pueblo"[15]

Para arrojar una cierta claridad sobre las discusiones a propósito del "pueblo" y de lo "popular", es suficiente tener en mente que el "pueblo" o lo "popular" ("arte popular", "religión popular", "medicina popular", etc) es ante todo una de las apuestas de lucha entre los intelectuales. El de ser o de sentirse autorizado para hablar del "pueblo", o a hablar *para* (en el doble sentido) el "pueblo", puede constituir, de por sí, una fuerza en las luchas internas en los diferentes campos, político, religioso, artístico, etc.— fuerza tanto más grande cuanto más débil es la autonomía relativa del campo considerado. Máxima en el campo político, donde se puede jugar con todas las ambigüedades de la palabra "pueblo" ("clases populares", proletariado, o nación, *Volk*), es mínima en el campo literario o artístico llegado a un alto grado de autonomía donde el éxito "popular" entraña una forma de devaluación, hasta de descalificación, del productor (sabemos por ejemplo los esfuerzos que debió hacer Zola para rehabilitar lo "popular" e invertir la imagen dominante en el campo). El campo religioso se sitúa entre los dos, pero no ignora completamente la contradicción entre las exigencias internas que llevan a buscar lo raro, lo distinguido, lo separado —por ejemplo, una religión depurada y espiritualizada— y las exigencias externas, a menudo descritas como "comerciales", que impulsan a ofrecer a la clientela profana más desprovista culturalmente una religión ritualista de fuertes connotaciones mágicas (la de las grandes peregrinaciones "populares", de Lourdes, Lisieux, etc., por ejemplo).

Segunda proposición: las tomas de posición sobre "el pueblo" o lo "popular" dependen en su forma y su contenido de intereses específicos ligados en primer término a la pertenencia al campo de producción cultural y a continuación a la posición ocupada en el seno de ese campo. Más allá de todo lo que los opone, los especialistas están de acuerdo por lo menos en reivindicar el monopolio de la competencia legítima que los define adecuadamente y en recordar la frontera que

[15] Comunicación presentada por la Asociación de estudiantes protestantes de París, el 7 de junio de 1983, y publicada en *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, junio de 1984.

listos para movilizarse contra todo lo que puede favorecer el autoconsumo popular (magia, "medicina popular", automedicación, etc). Así, los clérigos están siempre inclinados a condenar como magia o superstición ritualista y a someter a una "depuración" las prácticas religiosas que, desde el punto de vista de los virtuosos religiosos, no manifiestan el "desinterés" o, como se dice en otras partes, las "distancia", asociada a la idea que se hacen de la práctica aceptable.

Si lo "popular" negativo, es decir "vulgar", se define así ante todo como el conjunto de los bienes o de los servicios culturales que representan obstáculos para la imposición de legitimidad por la cual los profesionales tienden a producir el mercado (tanto como a conquistarlo) creando la necesidad de sus propios productos, lo "popular" positivo (por ejemplo la pintura "ingenua" o la música "folk") es el producto de una inversión de signo que ciertos clérigos, a menudo dominados en el campo de los especialistas (y provenientes de regiones dominadas del espacio social), operan con una preocupación de rehabilitación que es inseparable de la preocupación por su propio ennoblecimiento. Por ejemplo, en los años 30, la "escuela populista" de los Louis Lemonnier, André Thérive o Eugene Dabit (todos de origen social muy bajo y desprovistos de escolaridad) se define contra la novela psicológica aristocrática y mundana (y también contra el naturalismo, al cual reprocha sus excesos), como la "escuela proletaria" de Henri Poulaille se definirá contra el populismo al cual le reprocha su espíritu pequeño burgués. La mayor parte de los discursos que se hicieron o se hacen en favor del "pueblo" provienen de productores que ocupan posiciones dominadas en el campo de producción. Y, como lo mostró muy bien Rémy Ponton a propósito de los novelistas regionalistas, el "pueblo" más o menos idealizado es a menudo un refugio contra el fracaso o la exclusión. Se observa inclusive que la relación que los productores que salieron de él mantienen con "el pueblo" tiende a variar, en el curso mismo de su vida, según las fluctuaciones de su capital simbólico en el seno del campo (se podría mostrarlo a propósito del caso ejemplar de León Cladel).

Las diferentes representaciones del pueblo aparecen así como otras tantas expresiones transformadas (en función de las censuras y normas formales propias de cada campo) de una relación fundamental con el pueblo que depende de la posición ocupada en el campo de los especialistas —y, más ampliamente, en el campo social— así como de la trayectoria que condujo a esa posición. Los escritores salidos de

las regiones dominadas del espacio social pueden, con posibilidades de éxito tanto más débiles cuanto mayor es la autonomía del campo considerado, jugar con su supuesta proximidad al pueblo, a la manera de Michelet que intenta convertir el estigma en emblema, al reivindicar orgullosamente sus orígenes, y que se sirve de "su" "pueblo" y de su "sentido de pueblo" para imponerse en el campo intelectual. Intelec-

Se comprende que el análisis previo de la relación objetiva con el objeto se impone de manera particularmente imperativa al investigador si quiere escapar a la alternativa del etnocentrismo de clase y del populismo, que es su forma inversa. Inspirado por la inquietud de rehabilitar, el populismo, que puede también tomar la forma de un relativismo, tiene por efecto hacer desaparecer los efectos de la domina-

tual consagrado (a diferencia, por ejemplo, de los populistas o de la mayor parte de los novelistas regionalistas, devueltos a su región y a su "país" por el fracaso), está en condiciones de reivindicar con orgullo sus orígenes pobres, sabiendo que no puede sino obtener de ello aumento de mérito y de rareza (lo que lo obliga a disculparse ante sus tías a quienes no les gusta ver a su familia así menospreciada...). Siendo así, su exaltación del pueblo no expresa tanto "el pueblo" como la experiencia de un doble corte, con el "pueblo" (la siente muy temprano, como bien lo muestra Viallaneix), y con el mundo intelectual.

Pero es evidentemente en el campo político que el uso del "pueblo" y de lo "popular" es más directamente rentable y la historia de las luchas en el seno de los partidos progresistas o de los sindicatos obreros testimonia la eficacia simbólica del obrerismo: esta estrategia permite a aquellos que pueden reivindicar una forma de proximidad con los dominados colocarse como poseedores de una suerte de derecho de precedencia sobre el pueblo, y, por ende, de una misión exclusiva, al mismo tiempo que de instaurar en norma universal los modos de pensamiento y de expresión que le fueron impuestos por condiciones de adquisición poco favorables al refinamiento intelectual; pero es también lo que les permite asumir o reivindicar todo lo que los separa de sus competidores al mismo tiempo que enmascarar —y en primer término ante ellos mismos— el corte con "el pueblo" que está inscrito en el acceso al rol de portavoz.

En ese caso como en todos los otros, la relación con los orígenes es vivida de manera demasiado visceral —y dramática— para que se pueda describir esta estrategia como el resultado de un cálculo cínico. En realidad, el principio de las diferentes maneras de situarse con relación al "pueblo", trátese del obrerismo populista o del humor *volkisch* del "revolucionario conservador" y de todos los "derechos populares", reside todavía y siempre en la lógica de la lucha en el seno del campo de los especialistas, es decir, en este caso, en esa forma muy particular de antiintelectualismo que inspira a veces a los intelectuales de primera generación el horror del estilo de vida artista (Proudhon, Pareto y muchos otros denuncia la "pornocracia") y del juego intelectual, de lejos idealizado, que puede ir hasta el odio revanchista de todos los Hussonnet jdanovianos cuando se nutre del resentimiento suscitado por la quiebra de las empresas intelectuales o el fracaso en la integración al grupo intelectual dominante (puede pensarse aquí en el caso de Céline).

ción: interesándose en mostrar que "el pueblo" no tiene nada que envidiar a los "burgueses" en materia de cultura y de distinción, olvida que sus búsquedas cosméticas o estéticas son descalificadas de antemano como excesivas, mal ubicadas, o desplazadas, en un juego donde los dominantes determinan a cada momento la regla del juego (seca, yo gano; cara, tú pierdes) por su existencia misma, midiendo las búsquedas con la regla de la discreción y la simplicidad con la norma del refinamiento.

Se objetará que se puede salir de este juego de espejos por la búsqueda directa. Y pedir al "pueblo" que arbitre de alguna manera en las luchas de los intelectuales por él. ¿Pero todo lo que dicen las personas comúnmente designadas como "el pueblo" es realmente "popular" y todo lo que sale de la boca del "pueblo" "verdadero" es la verdad verdadera del "pueblo"? A riesgo de dar a los fariseos de la "causa del pueblo" alguna ocasión de afirmar sus buenos sentimientos condenando este atentado iconoclasta contra la imaginería populista, diré que nada es menos seguro. Se lo ve bien cuando los campesinos, en quienes la tradición "revolucionaria conservadora" ha querido siempre ver la encarnación de lo auténtico, despachan con toda buena fe las expresiones literarias desgastadas de las redacciones de escuela primaria o de la vulgata ruralista, paleo o neoecológica, que les fue trasmitida e inculcada por el trabajo de varias generaciones de intermediarios culturales, maestros, curas, educadores, J.A.C., etc. y que, si se hace su genealogía, se remonta hasta esa categoría muy particular de autores que frecuentan los manuales de escuela primaria, novelistas regionalistas, poetas menores, a menudo llegados a la celebración del "pueblo" y de las virtudes "populares" por su incapacidad (a menudo imputable a orígenes "populares" o pequeñoburgueses) de triunfar en los géneros mayores. Y lo mismo vale para el discurso obrero, aun si, por intermedio del sindicalista o de la escuela de partido, debe más a Marx o a Zola que a Jean Aicard, Ernest Perrochon, Lean Richepin o Francois Copée. Para comprender ese discurso, que el registro populista (destinado por el triunfo de la literatura al magnetófono y a la moda de las historias de vida) constituye en sustancia última, es necesario volver a captar todo el sistema de relaciones del cual es producto, todo el conjunto de las condiciones sociales de producción de los productores del discurso (en particular, la escuela primaria) y del discurso mismo, por lo tanto todo el campo de producción del discurso sobre el "pueblo", especialmente las regiones dominadas del campo literario y

del campo político. Y volvemos así a encontrarnos en el punto de partida, muy lejos en todo caso del "pueblo" tal como lo concibe la imaginación populista.

En suma, la "cultura popular", es el tintero... las categorías mismas que se emplean para pensarla, las cuestiones que se le plantean, son inadecuadas. Más que hablar en general sobre la "cultura popu-

dominados, y no se sale de ella. En realidad, sería más complicado todavía, pero creo que es bastante para confundir un poco las categorías simples, especialmente la oposición de la resistencia y la sumisión, con las cuales se piensan generalmente estas cuestiones. La resistencia se sitúa en terrenos muy distintos del de la cultura en sentido estricto, donde ella no es nunca la verdad de los más desposeídos, como lo tes-

lar", tomaré el ejemplo de lo que se llama la "lengua popular". Aquellos que se rebelan contra los efectos de dominación que se ejercen a través del empleo de la lengua legítima arriban a menudo a una suerte de inversión de la relación de fuerza simbólica y creen hacer bien al consagrar como tal la lengua dominada, por ejemplo en su forma más autónoma, es decir el argot. Esta inversión de las ventajas y los inconvenientes, que se observa también en materia de cultura cuando se habla de "cultura popular", es también un efecto de la dominación. Es paradójico en efecto definir la lengua dominada con relación a la lengua dominante que no se define ella misma más que por referencia a la lengua dominada. No hay en efecto otra definición de la lengua legítima, sino que es rechazo de la lengua dominada, con la cual instituye una relación que es la de la cultura con la naturaleza: no es por azar que se habla de palabras "crudas" o de "lengua verde". Lo que se llama "lengua popular", son modos de hablar que, desde el punto de vista de la lengua dominante, aparecen como naturales, salvajes, bárbaras, vulgares. Y aquellos que, por la preocupación de rehabilitarla, hablan de lengua o de cultura populares son víctimas de la lógica que lleva a los grupos estigmatizados a reivindicar el estigma como signo de su identidad.

Forma distinguida —a los ojos mismos de algunos de los dominantes— de la lengua "vulgar", el argot es el producto de una búsqueda de la distinción, pero dominada, y condenada, por este hecho, a producir efectos paradójicos, que no se pueden comprender cuando se quiere encerrarlos en la alternativa de la resistencia o de la sumisión que rige la reflexión ordinaria sobre la "lengua popular". Cuando la búqueda dominada de la distinción lleva a los dominados a afirmar lo que los distingue, es decir eso mismo en nombre de lo cual ellos son dominados y constituidos como vulgares, ¿hay que hablar de resistencia? Dicho de otro modo, si, para resistir, no tengo otro recurso que reivindicar eso en nombre de lo cual soy dominado, ¿se trata de resistencia? Segunda pregunta: cuando, a la inversa, los dominados trabajan para perder lo que los señala como "vulgares" y para apropiarse de eso con relación a lo cual aparecen como vulgares (por ejemplo, en Francia, el acento parisiense), ¿es sumisión? Pienso que es una contradicción insoluble: esta contradicción, que está inscrita en la lógica misma de la dominación simbólica, no quieren admitirla las personas que hablan de "cultura popular". La resistencia puede ser alienante y la sumisión puede ser liberadora. Tal es la paradoja de los

timonian todas las formas de "contracultura", que, podría mostrarlo, suponen siempre un cierto capital cultural. Y toma las formas más inesperadas, hasta el punto de resultar más o menos invisible para un ojo cultivado.

La delegación

sentante existe, porque *representa* (acción simbólica), el grupo representado, simbolizado, existe y hace existir a su vez a su representante como representante de un grupo. Se ve en esta relación circular la raíz de la ilusión que hace que, en el límite, el portavoz pueda aparecer y aparecerse como *causa sui*, puesto que es la causa de lo que produce su poder, puesto que el grupo que le otorga sus poderes no existiría

La delegación y el fetichismo político[16]

La delegación por la cual una persona de poder, como se dice, a otra persona, la transferencia de poder por la cual un mandante autoriza a un mandatario para firmar en su lugar, para actuar en su lugar, para hablar en su lugar, le da una procuración, es decir la *plena potentia agendi*, el pleno poder de actuar por ella, es un acto complejo que merece ser reflexionado. El plenipotenciario, ministro, mandatario, delegado, portavoz, diputado, parlamentario, es una persona que tiene una mandato, una comisión o una procuración para representar —palabra extraordinariamente polisémica—, es decir para hacer ver y hacer valer los intereses de una persona o de un grupo. Pero si es cierto que delegar es encargar a alguien de una función, de una misión, transmitiéndole su poder, hay que preguntar cómo puede ser que el mandatario pueda tener poder sobre aquel que le da poder. Cuando el acto de delegación está cumplido por una sola persona en favor de una sola persona, las cosas son relativamente claras. Pero cuando una sola persona es depositaria de los poderes de una cantidad de personas, puede ser investida de un poder que trasciende a cada uno de sus mandantes. Y, al mismo tiempo, puede ser de alguna manera una encarnación de esta especie de trascendencia de lo social que los durkheimianos han mencionado a menudo.

Pero esto no es todo, y la relación de delegación corre el riesgo de disimular la verdad de la relación de representación y la paradoja de las situaciones en las que un grupo no puede existir sino por la delegación en una persona singular —el secretario general, el Papa, etc.— que puede actuar como persona moral, es decir como sustituto del grupo. En todos estos casos, según la ecuación que establecían las canonistas —la Iglesia, es el Papa—, *en apariencia*, el grupo hace al hombre que habla en su lugar, en su nombre —es el pensamiento en términos de delegación —, mientras que *en realidad* es casi tan verdadero decir que es el portavoz quien hace el grupo. Porque el repre-

[16] Comunicación presentada por la Asociación de estudiantes protestantes de París, el 7 de junio de 1983, y publicada en *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, junio de 1984.

—o, en todo caso, no existiría plenamente, en tanto que grupo representado— si no estuviese allí para encarnarlo.

Esta suerte de círculo original de la representación ha sido ocultado: se lo ha reemplazado por multitud de cuestiones, de las cuales la más común es la cuestión de la toma de conciencia. Se ha ocultado la cuestión del fetichismo político y el proceso al término del cual los individuos se constituyen (o son constituidos) en tanto grupo pero perdiendo el control sobre el grupo en y por el cual se constituyen. Hay una suerte de antinomía inherente a lo político que obedece al hecho de que los individuos —y tanto más cuánto más desprovistos están— no pueden constituirse (o ser constituidos) en tanto grupo, es decir en tanto fuerza capaz de hacerse oír y de hablar y de ser escuchada, sino desposeyéndose en provecho de un portavoz. Es necesario siempre arriesgar la alienación política para escapar a la alienación política. (En realidad, esta antinomía no existe realmente sino para los dominados. Se podría, para simplificar, decir que los dominantes existen siempre, mientras que los dominados no existen más que si se movilizan o se dotan de instrumentos de representación. Salvo quizás en los períodos de restauración que siguen a las grandes crisis, los dominantes tienen interés en dejar hacer, en las estrategias independientes y aisladas de agentes a quienes les basta con ser razonables para ser racionales y reproducir el orden establecido).

El trabajo de delegación, al ser olvidado e ignorado, se vuelve el principio de la alienación política. Los mandatarios y los ministros, en el sentido de ministros del culto o de ministros del Estado, son, según la fórmula de Marx a propósito del fetichismo, esos "productos de la cabeza del hombre que aparecen como dotados de una vida propia". Los fetiches políticos son personas, cosas, seres, que parecen no deber sino a ellos mismos una existencia que los agentes sociales les han dado; los mandantes adoran a su propia criatura. La idolatría política reside precisamente en el hecho de que el valor que está en el personaje político, ese producto de la cabeza del hombre, aparece como una misteriosa propiedad objetiva de la persona, un encanto, un carisma; el *ministerium* aparece como *mysterium*. Aquí nuevamente podría citar a Marx, *cum grano salis*, seguramente, porque con toda evidencia sus análisis del fetichismo no apuntan (y con motivo) al fetichismo político. Marx decía, en el mismo pasaje célebre: "El valor no lleva escrito en la frente lo que es". Definición misma del carisma, esa suerte de poder que parece ser para sí mismo su propio principio.

Así, la delegación es el acto por el cual un grupo se hace al dotarse de ese conjunto de cosas que hacen los grupos, es decir una permanencia y permanentes, un buró en todos los sentidos del término, y ante todo en el sentido de modo de organización burocrática, con sello, sigla, firma, delegación de firma, timbre oficial, etc. El grupo existe cuando se ha dotado de un órgano permanente de representanción

no sería sino porque ignoran a menudo las cuestiones a las cuales el mandatario deberá responder, *confían en él*. En la tradición medieval, esta fe de los mandatarios que confían en la institución se llamaba *fides implicita*. Expresión magnífica que se puede transponer muy fácilmente a la política. Cuanto más desposeídas son las personas, culturalmente sobre todo, más obligadas e inclinadas están a confiar en

dotado de la plena *potentia agendi* y del *sigillum authenticum*, por lo tanto capaz de sustituir (hablar por, es hablar en lugar de) al grupo serial, hecho de individuos separados y aislados, en renovación constante, no pudiendo actuar y hablar sino por ellos mismos. Segundo acto de delegación, que es mucho más escondido y sobre el cual tendré que volver, es el acto por el cual la realidad social así constituida, el partido, la Iglesia, etc., mandatará a un individuo. Empleo la palabra mandato burocrático con propósito deliberado, será el secretario —buró va muy bien con secretario—, será el ministro, el secretario general, etcétera. Ya no es el mandante quien designa su delegado, sino la oficina quien mandata a un plenipotenciario. Exploraré esta especie de caja negra: primeramente, el pasaje de los sujetos atomísticos al buró, en segundo lugar, el pasaje del buró al secretario. Para analizar estos dos mecanismos, tenemos un paradigma que es el de la Iglesia. La Iglesia, y a través de ella cada uno de sus miembros, posee el "monopolio de la manipulación legítima de los bienes de salvación". La delegación, en este caso, es el acto por el cual la Iglesia (y no los simples fieles) delega al ministro el poder de actuar en su lugar.

¿En qué consiste el misterio del ministerio? El mandatario se vuelve, por la delegación inconsciente —hago como si fuese inconsciente, por las necesidades de la exposición, por un artefacto análogo a la idea de contrato social—, capaz de actuar en sustituto del grupo de sus mandantes. Dicho de otro modo, el mandatario está de alguna manera en una relación de metonimia con el grupo, es una parte del grupo que puede funcionar en tanto que signo en el lugar de la totalidad del grupo. Puede funcionar en tanto que signo pasivo, objetivo, que significa, manifiesta la existencia de sus mandantes, en tanto que representante, en tanto que grupo *in effigie* (decir que la C.G.T fue recibida en el Elíseo, es decir que el signo fue recibido en el lugar de la cosa significada). Pero, además, es un signo que habla, que, en tanto portavoz, puede decir lo que es, lo que hace, lo que representa, lo que él se representa representar. Y cuando se dice que "la C.G.T. fue recibida en el Elíseo", se quiere decir que el conjunto de los miembros de la organización fueron expresados de dos maneras: en el hecho de la manifestación, de la presencia de los representantes, y eventualmente, en el discurso del representante. Y, al mismo tiempo, se ve bien cómo la posibilidad de desviación está inscrita en el hecho mismo de la delegación. En la medida en que, en la mayor parte de los hecho de delegación, los mandantes hacen un cheque en blanco a su mandatario,

los mandatarios para tener una palabra política.

En realidad, los individuos en estado aislado, silenciosos, sin palabra, que no tienen ni la capacidad ni el poder de hacerse escuchar, de hacerse oír, son colocados ante la alternativa de callarse o de ser hablados.

En el caso límite de los grupos dominados, el acto de simbolización por el cual se constituye el portavoz, la constitución del "movimiento", es contemporáneo de la constitución del grupo; el signo hace *la cosa significada, el significante se identifica con la cosa significada* que no existiría sin él, que se reduce a él. El significante no es solamente aquel que expresa y representa al grupo significado; es lo que él *significa* existir, lo que tiene el poder de llamar a la existencia visible, movilizándolo, al grupo que significa. Es el único que, bajo ciertas condiciones, al usar del poder que le confiere la delegación, puede movilizar al grupo: es la manifestación. Cuando dice: "Voy a mostrarles que soy representativo, presentándoles a las personas que represento" (es el eterno debate sobre el número de manifestantes), el portavoz manifiesta su legitimidad al manifestar a aquellos que lo delegan. Pero tiene ese poder de *manifestar a los manifestantes porque es, en cierto* modo, el grupo que manifiesta.

Dicho de otra manera, se puede mostrarlo igualmente bien de los cuadros, como lo hizo Luc Boltanski, que del proletariado, o de los profesores, en muchos casos, para salir de la existencia que Sartre llamaba serial para acceder a la existencia colectiva, no hay otro camino que pasar por el portavoz. La objetivación en un "movimiento", una "organización", es lo que por una *fictio juris* típica de la magia social, permite una simple *collectio personarum plurium* existir como una persona moral, como un *agente social*.

Usaré un ejemplo tomado de la política más cotidiana, la más ordinaria, la que tenemos a la vista todos los días. Eso para hacerme comprender pero también a riesgo de ser demasiado fácilmente comprendido, de esa semicomprensión común que es el obstáculo principal para la comprensión verdadera. Lo difícil, en sociología, es llegar a pensar de modo completamente extrañado, desconcertado, cosas que se había creído comprender desde siempre. Por esta razón es necesario a veces comenzar por lo más difícil para comprender verdaderamente lo más fácil. Voy a mi ejemplo: durante los acontecimientos de mayo de 1968, se vio surgir a un M. Bayet que, a lo largo de las "jornadas", no cesó de expresar a los catedráticos en tanto que presiden-

te de la Sociedad de catedráticos, sociedad que, por lo menos en esa época, no tenía prácticamente base. Tenemos allí un caso de usurpación típica, con un personaje que hace creer (¿a quién? por lo menos a la prensa que no reconoce y no conoce sino a portavoces, destinando a los otros a las "opiniones libres") que tiene "detrás de él" un grupo por el hecho de que puede hablar en su nombre, en tanto que persona moral, sin ser desmentido por nadie (se tocan aquí los límites: puede

sin duda lo que hace que todos los miembros influyentes de los partidos tengan un aire de familia. Hay una suerte de mala fe estructural del mandatario que, para apropiarse de la autoridad del grupo, debe identificarse con el grupo, reducirse al grupo que lo autoriza. Pero quisiera citar a Kant que, en *La religión en los límites de la simple razón* [17], señala que una Iglesia que estuviese fundada en la fe incondicionada,

estar tanto más al abrigo del desmentido cuando menos adherentes tiene, al manifestar la ausencia de desmentido, en realidad la ausencia de adherentes). ¿Qué se puede hacer con un hombre como ese? Se puede protestar públicamente, se puede iniciar una demanda. Cuando los miembros del partido comunista quieren desembarazarse de su comité, son enviados al serial, a la recurrencia, al estatuto de individuos aislados que deben dotarse de un portavoz, de una oficina, de un grupo para desembarazarse del portavoz, de la oficina, del grupo (es lo que la mayor parte de los movimientos, y en particular los movimientos socialistas, denunciaron siempre como el pecado capital, el "fraccionismo"). Dicho de otro modo, ¿qué se puede hacer para combatir la usurpación de los portavoces autorizados? Existen, seguramente, las respuestas individuales contra todas las formas de aplastamiento por lo colectivo, *exit and voice*, como dice Albert Hirschman, la salida o la protesta. Pero se puede también fundar otra sociedad. Si se dirigen a los diarios de la época, verán que, hacia el 20 de mayo de 1968, se vio aparecer otra Sociedad de catedráticos con un secretario general, un sello, una oficina, etcétera. No se sale de eso.

Por lo tanto, esta suerte de acto originario de constitución, en el doble sentido, filosófico y político, que representa la delegación, es un acto de magia que permite hacer existir lo que no era sino una colección de personas plurales, una serie de individuos yuxtapuestos, bajo la forma de una persona ficticia, una *corporación*, un cuerpo, un cuerpo místico encarnado en uno (o más) cuerpos biológico (s), *corpus corporatum in corpore corporato*.

La autoconsagración del mandatario

Habiendo mostrado cómo la usurpación está en estado potencial en la delegación, cómo el hecho de hablar por —es decir en favor y en nombre de alguien— implica la propensión de hablar en su lugar, quisiera mencionar las estrategias universales por las cuales el mandatario tiende a autoconsagrase. Para poder identificarse con el grupo y decir "yo soy el grupo", "yo soy, luego el grupo es", el mandatario debe de alguna manera anularse en el grupo, entregar su persona al grupo, clamar y proclamar: "No existo sino por el grupo". La usurpación del mandatario es necesariamente modesta, supone la modestia. Es

y no en una fe racional, no tendría "servidores" (*ministri*) sino "funcionarios de alto grado que ordenan (*oficiales*) y que, aun cuando no aparecen en todo el brillo de la jerarquía" como en la iglesia protestante, y "se erigen en palabras contra tal pretensión, quieren por lo menos ser considerados como los únicos exégetas autorizados de las Escrituras sagradas" y transforman así "el servicio de la Iglesia (*ministerium*) en una dominación de sus miembros (*imperium*), si bien, para disimular esta usurpación, se sirven del título modesto de servidores". El misterio del ministerio no actúa sino a condición de que el ministro disimule su usurpación, y el *imperium* que ella le confiere, afirmándose como simple y humilde ministro. La desviación en provecho de la persona de las propiedades de la posición no es posible sino por la razón de que disimula: es la definición misma del poder simbólico. Un poder simbólico es un poder que supone el reconocimiento, es decir el desconocimiento de la violencia que se ejerce a través de él. Por lo tanto, la violencia simbólica del ministro no puede ejercerse sino con esa suerte de complicidad que le otorgan, por el efecto del desconocimiento que alienta la denegación, aquellos sobre quienes esta violencia se ejerce.

Nietzsche dice muy bien esto en *El Anticristo*, que es menos una crítica del cristianismo que una crítica del mandatario, del delegado, al ser el ministro del culto católico la encarnación del mandatario: razón por la cual se las toma obsesivamente en ese libro con el sacerdote y la hipocresía sacerdotal y con las estrategias por las cuales el mandatario se absolutiza, se autoconsagra. Primer procedimiento que puede emplear el ministro, el que consiste en hacerce aparecer como necesario. Kant mencionaba ya la invocación de la necesidad de la exégesis, de la lectura legítima. Nietzsche la designa netamente: "Estos Evangelios, no se pueden leer con demasiada prudencia, tienen su dificultad detrás de cada palabra". Lo que sugiere Nietzsche es que, para autoconsagrarse como intérprete necesario, el intermediario debe producir la necesidad de su propio producto. Y, para esto, es necesario que produzca la dificultad que será el único en poder resolver. El mandatario opera así —cito todavía a Nietzsche— una "transformación de sí en sagrado". Para hacer sentir su necesidad, el mandatario recurre también a la estrategia de la "devoción impersonal". "Nada es más profundamente, íntimamente ruinoso que el "deber impersonal",

[17] Vrin, 1979, pág. 217-218.

el sacrificio ante el Moloch de la abstracción". El mandatario es el que se asigna tareas sagradas: "En casi todos los pueblos, el filósofo no es sino la prolongación del tipo sacerdotal, y esta herencia del sacerdote, pagarse en falsa moneda, no nos sorprenderá más. Cuando se tienen tareas sagradas, la de enmendar, de salvar, de redimir al hombre, (...) ¿no se salva uno mismo por una tarea parecida?".

Estas estrategias del sacerdocio tienen todas por fundamento la

de reprimenda, de culpabilización, que es una de las ventajas del militante.

En suma, el efecto de oráculo es uno de esos fenómenos que tenemos la ilusión de comprender demasiado rápido —todos hemos oído hablar de la Pitia, de los sacerdotes que interpretan el discurso oracular— y no sabemos reconocerlo en el conjunto de las situaciones en las cuales alguien habla en nombre de alguna cosa que hace existir por

Estas estrategias del sacerdocio tienen todas por fundamento la mala fe, en el sentido sartreano del término, la mentira a sí mismo, la "mentira sagrada por la cual el sacerdote decide sobre el valor de las cosas diciendo que son absolutamente buenas las cosas que son buenas para él: el sacerdote, dice Nietzsche, es aquel que llama Dios a su propia voluntad" (se podría decir asimismo: el hombre político llama pueblo, opinión, nación, a su propia voluntad). Cito de nuevo a Nietzsche: "La ley, la voluntad de Dios, el libro sagrado, la inspiración —otras tantas palabras para designar las condiciones según las cuales el sacerdote accede al poder, con las cuales mantiene su poder— esos conceptos están en la base de todas las organizaciones sacerdotales, de todas las formas de dominación sacerdotal, o más bien filosófico-sacerdotales". Lo que quiere decir Nietzsche es que los delegados vuelven a ellos los valores universales, se apropian de los valores, "requisan la moral", y acaparan por lo tanto las nociones de Dios, de Verdad, de Sabiduría, de Pueblo, de Mensaje, de Libertad, etc. Hacen de ellos sinónimos de ¿qué? De ellos mismos. "Soy la Verdad". Se hacen sagrados, se consagran y, al mismo tiempo, trazan el límite entre ellos y los simples profanos; se vuelven así, como dice Nietzsche, "la medida de todas las cosas".

La función de la humildad sacerdotal se ve mejor en lo que yo llamaría el *efecto de oráculo*, gracias al cual el portavoz hace hablar al grupo en nombre del cual habla, hablando así con toda la autoridad de este ausente inasible: anulándose completamente en provecho de Dios o del Pueblo el sacerdocio se hace Dios o Pueblo. Cuando me vuelvo Nada —y porque soy capaz de volverme Nada, de anularme, de olvidarme, de sacrificarme, de consagrarme— me vuelvo Todo, no soy nada más que el mandatario de Dios o del Pueblo, pero eso en nombre de lo que hablo es todo, y a este título soy todo. El efecto de oráculo es un verdadero desdoblamiento de la personalidad: la persona individual, el yo, se anula en provecho de una persona moral trascendente ("Entrego mi persona a Francia"). La condición del acceso al sacerdocio es una verdadera *metanoïa*, una conversión; el individuo ordinario debe morir para que advenga la persona moral. Mueres y te vuelves una institución (es lo que hacen los ritos de institución). Paradójicamente, aquellos que se han hecho nada para volverse todo pueden invertir los términos de la relación y reprochar a aquellos que no son sino ellos *mismos*, que *no hablan sino por sí mismos*, *no ser nada ni en* los hechos ni en derechos (por ser incapaces de devoción, etc). Es el derecho

las cuales alguien habla en nombre de alguna cosa que hace existir por su discurso mismo. Toda una serie de efectos simbólicos que se ejercen todos los días en la política reposan en esta suerte de ventriloquía usurpadora *consistente en hacer hablar a aquellos en nombre* de quienes se habla, en hacer hablar a aquellos en nombre de quienes se tiene el derecho de hablar, a hacer hablar al pueblo en nombre de quien se está autorizado a hablar. Es muy raro que, cuando un hombre político dice "el pueblo, las clases populares, las masas populares", etc., no haga el efecto de oráculo, es decir el golpe que consiste en producir a la vez el mensaje y el desciframiento del mensaje, en hacer creer que "yo es otro", que el portavoz, simple sustituto simbólico del pueblo, es verdaderamente el pueblo en el sentido en que todo lo que dice es la verdad y la vida del pueblo.

La usurpación que reside en el hecho de afirmarse como capaz de hablar "en nombre de" es lo que autoriza el pasaje del indicativo al imperativo. Si yo, Pierre Bourdieu, átomo singular, en estado aislado, que no hablo sino por mí, digo: hay que hacer esto o eso, derribar al gobierno, rechazar los cohetes Pershing, ¿quién me seguirá? Pero, si estoy colocado en condiciones estatutarias tales que puedo aparecen como hablando "el nombre de las masas populares", o a *fortiori* "en nombre de las masas populares y de la Ciencia, del socialismo científico", eso cambia todo. El pasaje del indicativo al imperativo —los durkheimianos, que trataban de fundar una moral sobre la ciencia de las costumbres lo habían sentido muy bien— supone el pasaje de lo individual a los colectivo, principio de toda coacción reconocida o reconocible. El efecto de oráculo, forma límite de la "performatividad", es lo que permite al portavoz autorizado autorizarse por el grupo que lo autoriza para ejercer una coacción reconocida, una violencia simbólica, sobre cada uno de los miembros aislados del grupo. Si soy lo colectivo hecho hombre, el grupo hecho hombre, y si este grupo es el grupo de que usted forma parte, que lo define, que le da una identidad, que hace que usted sea verdaderamente un profesor, verdaderamente un protestante, verdaderamente un católico, etc, no hay ciertamente más que obedecer. El efecto de oráculo, es la explotación de la trascendencia del grupo con relación al individuo singular operada por un individuo que efectivamente es de un cierto modo el grupo, aunque no fuese sino por que nadie puede levantarse para decir "Tú no eres el grupo", salvo fundando otro grupo y haciéndose reconocer como mandatario de ese nuevo grupo.

Esta paradoja de la monopolización de la verdad colectiva está en el principio de todo efecto de imposición simbólica: soy el grupo, es decir la coacción colectiva, la coacción de lo colectivo sobre cada uno de sus miembros, soy lo colectivo hecho hombre y, al mismo tiempo, soy el que manipula al grupo en nombre del grupo mismo; me autorizo en el grupo que me autoriza para coaccionar al grupo. (La violencia inscrita en el efecto de oráculo no se hace sentir nunca tanto como

rios políticos, del yo jdanoviano para llamarlo por su nombre, es decir pequeñoburgués intelectual de segundo orden, que quiere hacer reinar el orden, sobre todo en los intelectuales de primer orden, y que se universaliza instituyéndose en pueblo. Y un análisis elemental del realismo socialista haría ver que no hay nada de popular en eso que es en realidad un formalismo o aun un academicismo, fundado sobre una iconografía alegórica muy abstracta, el Trabajador, etc. (aun si

en las situaciones de asamblea, situaciones típicamente eclesiásticas, donde los portavoces normalmente autorizados y, en situación de crisis, los portavoces profesionales que se autorizan, pueden hablar en nombre de todo el grupo reunido: se siente en la imposibilidad casi física de producir una palabra divergente, disidente, contra la unanimidad forzada que producen el monopolio de la palabra y las técnicas de unanimización como los votos con la mano levantada o por aclamación de mociones manipuladas).

Sería necesario hacer un análisis lingüístico de ese doble juego —o yo— y de las estrategias retóricas por las cuales se expresa la mala fe estructural del portavoz, especialmente con el pasaje permanente del *nosotros* al *yo*. En el dominio simbólico los golpes de fuerza se traducen por "golpes de forma" —y sólo con la condición de saberlo se puede hacer del análisis lingüístico un instrumento de crítica política, y de la retórica una ciencia de los poderes simbólicos. Cuando un miembro influyente de partido quiere dar un golpe de fuerza simbólico, pasa del yo al nosotros. No dice "Pienso que ustedes, sociólogos, deben estudiar a los obreros, dice: "pensamos que deben"... "La demanda social exige que...". Por lo tanto el *yo* del mandatario, el interés particular del mandatario, debe esconderse detrás del interés profesado por el grupo, y el mandatario debe "universalizar su interés particular", como decía Marx, a fin de hacerlo pasar por interés del grupo. Más generalmente, el uso de un lenguaje abstracto, de las grandes palabras abstractas de la retórica política, el verbalismo de la virtud abstracta que, como bien lo vio Hegel, engendra el fanatismo y el terrorismo jacobino (hay que leer la terrible fraseología de la correspondencia de Robespierre), todo eso participa de la lógica del "doble yo" que funda la usurpación subjetiva y objetivamente legítima del mandatario.

Quisiera tomar el ejemplo del debate sobre el arte popular. (Estoy un poco inquieto por la comunicabilidad de lo que digo y eso debe sentirse en la dificultad para comunicar.) Conocen el debate recurrente sobre el arte popular, el arte proletario, el realismo socialista, la cultura popular, etc., debate típicamente teológico en el cual la sociología no puede entrar sin caer en la trampa. ¿Por qué? Porque es el terreno por excelencia del efecto de oráculo que he descrito hace un momento. Lo que se llama, por ejemplo, el realismo socialista es de hecho el producto típico de esta sustitución del yo particular de los mandata-

este arte parece responder, muy superficialmente, a la demanda popular de realismo). Lo que se expresa en este arte formalista y pequeñoburgués —que, lejos de expresar al pueblo, encierra la denegación del pueblo, bajo la forma de ese "pueblo" de torso desnudo, musculoso, bronceado, optimista, vuelto hacia el porvenir, etc.— es la filosofía social, el ideal inconsciente de una pequeña burguesía de hombres de aparato que traiciona su miedo real del pueblo real identificándose con un pueblo idealizado, antorcha en mano, antorcha de la Humanidad... Se podría hacer la misma demostración a propósito de la "cultura popular", etcétera. Son casos típicos de sustitución de sujeto. El sacerdocio —y es eso lo que quería decir Nietzsche—, sacerdote, Iglesia, personas influyentes de partido de todos los países, sustituye por su propia visión del mundo (deformada por su propia *libido dominandi*) la del grupo del cual se presume que es la expresión. Se sirve hoy del pueblo como en otros tiempos se servía de Dios, para arreglar cuentas entre clérigos.

La homología y los efectos de desconocimientos

Pero hay que preguntarse ahora cómo todas esas estrategias de doble juego, o yo, pueden funcionar a pesar de todo: ¿cómo es que el doble juego de mandatario no se denuncia por sí mismo? Lo que hay que comprender, es eso que constituye el corazón del misterio del ministerio, es decir, la "impostura legítima". No se trata en efecto de salir de la representación ingenua del mandatario devoto, del militante desinteresado, del dirigente pleno de abnegación, para caer en la visión cínica del mandatario como usurpador consciente y organizado —es la visión siglo XVIII, a lo Helvetius y de Holbach, del sacerdote, visión muy ingenua, en su lucidez aparente. La impostura legítima no se logra sino porque el usurpador no es un calculador cínico, que engaña conscientemente al pueblo, sino alguien que *se toma* con toda buena fe por otra cosa de la que es.

Uno de los mecanismos que hacen que la usurpación y el doble juego funcionen, si puedo decirlo, con toda inocencia, con la más perfecta sinceridad, es que en muchos casos, los intereses del mandatario y los intereses de los mandantes coinciden en gran medida, de modo que el mandatario puede creer que él no tiene intereses fuera de aquellos de sus mandantes. Para explicar eso, estoy obligado a hacer

un rodeo por un análisis un poco complicado. Hay un campo político (como hay un espacio religioso, artístico, etc.), es decir, un universo autónomo, un espacio de juego en el cual se juega un juego que tiene sus reglas propias; y las personas que están comprometidas en él tienen, por ese hecho, intereses específicos, intereses que están definidos por la lógica del juego y no por sus mandantes. Este espacio político tiene una izquierda, una derecha, con los portavoces de los dominantes y los

Hay muchos casos como éste, en que los mandantes y los mandatarios, los clientes y los productores, están en una relación de homología estructural. Es el caso del campo intelectual, del campo del periodismo: siendo el periodista del *Nouvel Obs* al periodista del *Figaro* lo que el lector del *Nouvel Obs* es al lector del *Figaro*, cuando se da el gusto de arreglar sus cuentas con el periodista del *Figaro*, le da el gusto al lector del *Nouvel Obs* sin buscar directamente agradarle. Es un

portavoces de los dominados; el espacio social tiene también sus dominantes, sus dominados; y estos dos espacios se corrresponden. Hay homología. Eso quiere decir que *grosso modo* aquel que ocupa en el juego político una posición de izquierda *a* es a aquel que ocupa una posición de derecha *b* lo que el que ocupa una posición de izquierda *A* es al que ocupa una posición de derecha *B* en el juego social. Cuando *a* tiene ganas de atacar a *b* para arreglar cuentas específicas, sirve sus intereses específicos, definidos por la lógica específica de la competencia en el seno del campo político, pero, al mismo tiempo, sirve a *A*. Esta coincidencia estructural de los intereses específicos de los mandatarios y de los intereses de los mandantes está en el fundamento del milagro del ministerio sincero y logrado. Las personas que sirven bien a los intereses de sus mandantes son personas que se sirven sirviéndoles.

Si es necesario hablar de interés, es porque esta noción tiene una función de ruptura; destruye la ideología del desinterés, que es la ideología profesional de los clérigos de toda especie. Las personas que están en el juego religioso, intelectual, o político, tienen intereses específicos que, por diferentes que sean de los intereses del P.D.G. que juega en el campo económico, no por ello son menos *vitales*; todos esos intereses simbólicos (no perder la fachada, no perder su circunscripción, reducir a silencio al adversario, triunfar sobre una corriente adversa, tener la presidencia, etc.) son tales, que sirviéndolos, obedeciéndolos, sucede a menudo (hay, seguramente, casos de desfasaje en que los intereses de los mandatarios entran en conflicto con los intereses de los mandantes) que los mandatarios sirven a sus mandantes; sucede en todo caso, y mucho más a menudo de lo que podría esperarse si todo pasara al azar o según la lógica de la agregación puramente estadística de los intereses individuales, que, por el hecho de la homología, los agentes que se contentan con obedecer a lo que les impone su posición en el juego sirven, por eso mismo y por añadidura, a las personas que se presume que sirven. El efecto de metonimia permite la universalización de los intereses particulares de las personas influyentes de los partidos, la atribución de los intereses del mandatario a los mandantes que presuntamente representa. El mérito principal de ese modelo reside en que explica el hecho de que los mandatarios no son cínicos (o mucho menos y mucho menos a menudo de lo que pudiera creerse), que son apresados en el juego y que creen verdaderamente en lo que hacen.

mecanismo muy simple pero que desmiente la representación ordinaria de la acción ideológica como servicio o servilismo interesados, como sumisión interesada a una función: el periodista del *Figaro* no es el mal periodista del episcopado o el mucamo del capitalismo, etc; es ante todo un periodista que, según el momento, está obsesionado por el *Nouvel Observateur* o *Liberation*.

Los delegados del aparato

Puse hasta aquí el acento en la relación entre mandantes y mandatarios. Me falta examinar ahora la relación entre el cuerpo de mandatarios, el aparato, que tiene sus intereses y, como dice Weber, sus "tendencias propias", especialmente la tendencia de la autoperpetuación, y los mandatarios particulares. Cuando el cuerpo de mandatarios, el cuerpo sacerdotal, el partido, etc., afirma sus tendencias propias, los intereses del aparato aventajan a los intereses de los mandatarios particulares que, por este hecho, cesan de ser responsables ante sus mandantes para volverse responsables ante el aparato: desde entonces, ya no pueden comprenderse más las propiedades y las prácticas de los mandatarios sin parar por un conocimiento del aparato.

La ley fundamental de los aparatos burocráticos dice que el aparato dé todo (y especialmente el poder sobre el aparato) a aquellos que le dan todo y esperan todo porque no tienen nada o no son nada fuera de él; en términos más brutales, el aparato se adhiere más a los que adhieren más a él porque son ellos a los que controla mejor. Zinoviev, que comprendió muy bien estas cosas, y con razón, pero que queda encerrado en juicios de valor, dice: "El principio del éxito de Stalin reside en el hecho de que es alguien extraordinariamente mediocre".[18] Roza el enunciado de la ley. Siempre a propósito del "apparatchik" (hombre influyente del partido), habla de "una fuerza extraordinariamente insignificante y, por eso, invencible" (pág. 307). Son muy bellas fórmulas, pero un poco falsas, porque la intención polémica, que hace su encanto, impide tomar el dato tal cual es (lo que no significa aceptarlo). La indignación moral no puede comprender que tengan éxito en el aparato aquellos que la institución carismática percibe como los

[18] *Les hauteurs béantes*, ed. Julliard - L'Age d'homme, pág. 306.

más tontos, los más ordinarios, aquellos que no tienen ningún valor propio. En realidad, tienen éxito no porque son los más ordinarios sino porque no tienen nada de extraordinario, nada fuera del aparato, nada que los autorice a tomarse libertades con respecto al aparato, a hacerse los listos.

Hay, pues, una suerte de solidaridad estructural, no accidental, entre los ap. ratos y ciertas categorías de personas, definidas sobre to-

Luego viene el permanente y las personas vienen menos. Y luego hay un buró, que comienza a desarrollar una competencia específica, un lenguaje propio. (Se podría recordar aquí el desarrollo de la burocracia de la investigación: están los investigadores, están los administradores científicos que se presume que sirven a los investigadores. Los investigadores no comprenden su lenguaje burocrático —"cubierta de investigación" ,"prioridad", etc.— y, en los tiempos que corren, tecno-

do negativamente, como no teniendo ninguna de las propiedades que es interesante poseer en el momento considerado en el campo respectivo. En términos más neutros, se dirá que los aparatos consagrarán a personas seguras. Pero seguras, ¿por qué? Porque no tienen nada por lo cual puedan oponerse al aparato. Es así que en partido comunista francés de los años 50 como en la China de la "revolución cultural" los jóvenes sirvieron mucho de guardianes simbólicos, de perros guardianes. Ahora bien, los jóvenes no representan solamente el entusiasmo, la ingenuidad, la convicción, todo lo que se asocia sin pensar mucho en ello con la juventud; desde el punto de vista de mi modelo, son también aquellos que no tienen nada; que son los recién llegados, los que llegan al campo sin capital. Y, desde el punto de vista del aparato, son la carne de cañón para combatir a los viejos que, al comenzar a tener capital, sea por el partido, sea por ellos mismos, se sirven de ese capital para cuestionar al partido. El que no tiene nada es un incondicional; tiene tanto menos para oponer cuanto que el aparato le da mucho, en la medida de su incondicionalidad, y de su nada. Es así que en los años 50 tal o cual intelectual de veinticinco años podía tener *ex officio*, por delegación del aparato, públicos que únicamente los intelectuales más consagrados podían conseguir, pero, ellos, si puedo expresarme así, a cuenta de autor.

Esta especie de ley de bronce de los aparatos se duplica en otro proceso que recordaré muy rápidamente y que llamaría el "efecto buró". Me refiero al análisis que hace Marc Ferro del proceso de bolchevización. En la soviets de los barrios, los comités de fábricas, es decir en los grupos espontáneos del comienzo de la revolución rusa, estaba todo el mundo, la gente hablaba, etc. Y luego, desde que se designaba uno permanente, las personas comenzaban a venir menos. Con la institucionalización encarnada por el permanente y el buró, todo se invierte: el buró tiende a monopolizar el poder y el número de lo participantes en las asambleas disminuye; el buró *convoca* a las asambleas y los participantes sirven por una parte para manifestar la representatividad de los representantes y por otra para *ratificar* sus decisiones. Los permanentes comienzan a reprochar a los miembros ordinarios no concurrir bastante a las asambleas que los reducen a esas funciones.

Este proceso de concentración del poder en manos de los mandatarios es una suerte de realización histórica de lo que describe el modelo teórico del proceso de delegación. Las personas están allí, hablan.

crático -democrático —"demanda social". De pronto, no vienen más y se denuncia su ausentismo. Pero algunos investigadores quedan, los que tienen tiempo. Y sabemos la continuación). El permanente, como su nombre lo indica, es el que consagra todo su tiempo a lo que, para los otros, es una actividad secundaria, o, por lo menos, de tiempo parcial. Tiene tiempo; y tiene tiempo para él. Está en condiciones de disolver en la duración burocrática, en la repetición devoradora de tiempo y de energía, todos los golpes de fuerza proféticos, es decir discontinuos. Es así que los mandatarios concentran un cierto poder, desarrollan una ideología específica, fundada en la inversión paradójica de la relación con los mandantes; de los cuales se condena el ausentismo, la incompetencia, la indiferencia a los intereses colectivos, sin ver que son el producto de la concentración del poder en manos de los permanentes. El sueño de todos los permanentes es un aparato sin base, sin fieles, sin militantes... Ellos tienen la permanencia contra la discontinuidad; tienen la competencia específica, el lenguaje propio, una cultura que le es propia, la cultura "apparatchik", fundada sobre una historia propia, la de sus pequeños asuntos (Gramsci dice esto en alguna parte: "tenemos debates bizantinos, conflictos de tendencias, de corrientes, de los cuales nadie comprende nada"). A continuación, hay una tecnología social específica: estas personas se vuelven profesionales de la manipulación de la única situación que podría plantearles problemas, es decir la confrontación con sus mandantes. Saben manipular las asambleas generales, transformar los votos en aclamaciones, etcétera. Y además tienen la lógica social para ellos porque, sería aun muy largo de demostrar, les basta no hacer nada para que las cosas marchen en el sentido de su interés, y su poder reside a menudo en la elección, entrópica, de no hacer, de no elegir.

Se habrá comprendido que el fenómeno central es esta suerte de inversión de la tabla de valores que permite, en última instancia, convertir el oportunismo en devoción militante: hay puestos, privilegios, personas que los toman; lejos de sentirse culpable por haber servido a sus intereses, dirán que no toman esos puestos para ellos, sino para el partido o para la Causa, así como invocaran, para conservarlos, la regla que quiere que no se abandone un puesto conquistado. Y llegarán aun a describir como abstensionismo o disidencia culpable la reserva ética ante la toma de poder.

Hay una suerte de autoconsagración del aparato, una teodicea

del aparato. El aparato tiene siempre razón (y la autocrítica de los individuos le provee un último recurso contra el cuestionamiento del aparato en tanto que tal). La inversión de la tabla de valores, con la exaltación jacobina del político y del sacerdocio político, hace que la alineación política que enunciaba al comienzo deje de ser percibida y que, al contrario la visión sacerdotal de la política se imponga, hasta el punto de arrojar en la culpabilidad a aquellos que no entran en

Programa para una sociología del deporte[19]

los juegos políticos. Dicho de otro modo, se ha interiorizado tan fuertemente la representación según la cual el hecho de no ser militante, de no estar comprometido en la política, era una especie de falta de la que era necesario eternamente redimirse, que la última revolución política, *la revolución contra el clero político, y contra la usurpación* que está inscrita en estado potencial en la delegación, queda siempre por hacer.

Una parte de los obstáculos para una sociología científica del deporte obedece a que los sociólogos del deporte son en cierto modo doblemente dominados, en el universo de los sociólogos y en el universo del deporte. Como sería muy largo desarrollar esta proposición un poco brutal, procederé, a la manera de los profetas, por una parábola. Ayer por la noche, en una discusión con un sociólogo estadounidense de mi amistad, Aaron Cicourel, me enteré de que los grandes atletas negros que, en los Estados Unidos, son a menudo pagados por grandes universidades, como la Universidad de Stanford, viven en un especie de ghetto dorado, *en razón de que las personas de derecha no hablan muy gustosos con los negros y que las personas de izquierda no hablan muy gustosos con los deportistas.* Si se reflexiona sobre esto y se desarrolla el paradigma, se hallará quizás allí el principio de las dificultades particulares que encuentra la sociología del deporte: la desdeñan los sociólogos y la desprecian los deportistas. La lógica de la división social del trabajo tiende a repoducirse en la división del trabajo científico. Se tiene así por un lado personas que conocen muy bien el deporte de modo práctico pero que no saben hablar de él y, por el otro, personas que conocen muy mal el deporte de modo práctico y que podrían hablar de él pero desdeñan hacerlo, o lo hacen sin razón ni justeza. (...)

Para que pueda constituirse una sociología del deporte, es necesario ante todo darse cuenta de que no se puede analizar un deporte particular independientemente del conjunto de las prácticas deportivas; es necesario pensar el espacio de las prácticas deportivas como un sistema del cual cada elemento recibe su valor distintivo. Dicho de otro modo, para comprender un deporte, cualquiera que sea, es necesario reconocer la oposición que ocupa en el espacio de los deportes. Este puede ser construido a partir de conjuntos de indicadores tales que, por un lado, la distribución de los practicantes según su posición en el

[10] Intervención ante el grupo de estudios "Vida física y juegos", CEMEA, noviembre de 1980 y conferencia introductoria al 8º simposio del I.C.S.S., "Deporte, clases sociales y subcultura", París, julio de 1983.

espacio social, la distribución de las diferentes federaciones según su número de adherentes, su riqueza, las características sociales de sus dirigentes, etc., o, por otro, el tipo de relación con el cuerpo que favorece o exige, según que implique un contacto directo, un cuerpo a cuerpo, como la lucha o el rugby, o que por el contrario excluya todo contacto como el golf, o no lo autorice sino por pelota interpuesta como el tenis, o por intermedio de instrumentos, como el esgrima. Es necesa-

cerlo, entre un deporte y una posesión social, entre la lucha o el fútbol y los obreros, el judo y los empleados. Aunque no fuese sino porque se verificaría fácilmente que los obreros están lejos de ser los más representados entre los futbolistas. En realidad, la correspondencia, que es una verdadera homología, se establece entre el espacio de las prácticas deportivas, o, más precisamente, de las diferentes modalidades finamente analizadas de la práctica de los diferentes deportes, y el es-

rio a continuación poner en relación este espacio de los deportes con el espacio social que en él se expresa. Eso a fin de evitar los errores ligados a la puesta en relación directa entre un deporte y un grupo que sugiere la institución ordinaria. En efecto, se siente de entrada la relación privilegiada que se establece hoy entre la lucha y los miembros de las clases populares o el aikido y la pequeña burguesía nueva. Son cosas que se comprenden inclusive demasiado rápido. El trabajo del sociólogo consiste en establecer las propiedades socialmente pertinentes que hacen que un deporte esté en afinidad con los intereses, los gustos, las preferencias de una categoría social determinada. Así, como lo muestra bien Jean-Paul Clément, en el caso de la lucha por ejemplo, la importancia del cuerpo a cuerpo, acentuada por la desnudez de los combatientes, induce a un contacto corporal áspero y directo, mientras que en el aikido el contacto es efímero, distanciado, y el combate en el suelo inexistente. Si se comprende tan fácilmente el sentido de la oposición entre la lucha y el aikido, es porque la posición entre "tierra a tierra", "viril", "cuerpo a cuerpo", "directo", etc., y "aéreo", "ligero", "distanciado", "gracioso", sobrepasa el terreno del deporte y el antagonismo entre dos prácticas de combate. En suma, el elemento determinante del sistema de las preferencias es aquí la relación con el cuerpo, al compromiso del cuerpo que está asociado a una posición social y a una experiencia ordinaria del mundo físico y social. Esa relación con el cuerpo es solidaria de toda la relación con el mundo: las prácticas más distintivas son también las que se aseguran la relación más distanciada con el adversario, son también las más estetizadas, en la medida en que la violencia está en ellas más eufemizada y en que la forma o las formas la coloquen sobre la fuerza y la función. La distancia social se retraduce muy bien en la lógica del deporte: el golf instaura por todas partes la distancia, con respecto a los no practicantes, por el espacio reservado, armoniosamente arreglado, en que se desarrolla la práctica deportiva; con respecto a los adversarios, por la lógica misma de la confrontación que excluye todo contacto directo, aunque fuese por intermedio de una pelota.

Pero eso no es suficiente y puede aún conducir a una visión realista y sustancialista de cada uno de los deportes y del conjunto de los practicantes correspondientes y de la relación entre los dos. Como había tratado de mostrarlo en la introducción a VII congreso de HISPA, hay que cuidarse de establecer una relación directa, como acabo de ha-

pacio de las posesiones sociales. Las propiedades pertinentes de cada práctica deportiva se definen en la relación entre esos dos espacios. Y los cambios mismos de las prácticas no pueden comprenderse sino en esta lógica, en la medida en que uno de los factores que la determinan es la voluntad de mantener al nivel de las prácticas las separaciones que existen entre las posiciones. La historia de las prácticas deportivas no puede ser sino una historia estructural, que tome en cuenta las transformaciones sistemáticas que entrañan por ejemplo la aparición de un deporte nuevo (los deportes californianos) o la divulgación de un deporte existente, como el tenis. Paréntesis: una de las dificultades del análisis de las prácticas deportivas reside en el hecho de que la unidad nominal (tenis, ski, fútbol) que consideran las estadísticas (comprendidas las mejores y las más recientes, como las del ministerio de Asuntos culturales) enmascara una dispersión, más o menos fuerte según los deportes, de la manera de practicarlos, y que esta dispersión se acrecienta cuando el crecimiento del número de practicantes (que puede ser efecto de la sola intensificación de la práctica de las categorías ya practicantes) se acompaña de una diversificación social de esos practicantes. Es el caso del tenis, cuya unidad nominal enmascara que, bajo el mismo nombre, coexisten maneras de practicar tan diferentes como lo son, en su orden, el esquí fuera de pista, el esquí de circuito y el esquí ordinario: el tenis de los pequeños clubes municipales, que se practica en jeans y con "Adidas" sobre terrenos duros, no tiene gran cosa en común con el tenis en traje blanco y falda plegada que era reglamentaria hace una veintena de años y que se perpetúa en los clubes selectos (se encontraría aun todo un universo de diferencia a nivel del estilo de los jugadores, de su relación con la competición, con el entrenamiento, etc.).

En suma, la prioridad de las prioridades es la construcción de la estructura del espacio de las prácticas deportivas cuyos efectos registrarán las monografías consagradas a deportes particulares. Si no sé que las perturbaciones de Urano son determinadas por Neptuno, creeré captar lo que pasa en Urano mientras que en realidad captaré lo que pasa en Neptuno. El objeto de la historia es la historia de las transformaciones de la estructura que no son comprensibles sino a partir del conocimiento de lo que era la estructura en un determinado momento (lo que significa que la oposición entre estructura y cambio, entre estática y dinámica, es completamente ficticia y que no se puede

comprender el cambio de otra manera que a partir de un conocimiento de la estructura). Esto para el primer punto.

El segundo punto es que este espacio de los deportes no es un universo cerrado en sí mismo. Está insertado en un universo de prácticas y de consumos también ellos estructurados y constituidos en sistema. Se tiene plena razón para tratar las prácticas deportivas como un espacio relativamente autónomo, pero es necesario no olvidar que este espacio es el lugar de fuerzas que no se aplica a él sólo. Quiero

da de los objetos de la investigación empírica y concreta. Este esquema teórico (aquí, la idea de espacio de los deportes; en otra parte, la noción de campo de poder), aun si queda en gran parte vacío, aun si provee sobre todo precauciones y orientaciones programáticas, hace que yo elija mis objetos de otra manera y que pueda maximizar el rendimiento de las monografías: si, por ejemplo, al no poder estudiar más de tres deportes, tengo en mente el espacio de los deportes, e hipótesis sobre los ejes según los cuales este espacio se construye, podré ele-

decir simplemente que no se pueden estudiar los consumos deportivos, si se quiere llamarlos así, independientemente de los consumos alimentarios o de los consumos del ocio en general. Las prácticas deportivas que pueden ser registradas por la investigación estadística pueden ser descritas como la resultante de la relación entre una oferta y una demanda o, con mayor precisión, entre el espacio de los productos ofrecidos en un momento dado y el espacio de las disposiciones (asociadas a la posición ocupada en el espacio social y susceptibles de expresarse en otros consumos en relación con otro espacio de oferta).

Cuando se tiene en mente la lógica estructural en el interior de la cual se encuentra definida cada una de las prácticas, ¿qué debe ser la práctica científica concreta? El trabajo del investigador ¿consiste simplemente en dibujar este espacio, apoyándose por ejemplo en la estructura de la distribución de los luchadores, los boxeadores, los jugadores de rugby, etc., por sexo, por edad, por profesión? En realidad, ese cuadro estructural puede, durante un cierto tiempo, quedar groseramente dibujado, a la medida de las estadísticas globales disponibles y sobre todo los límites de esas estadísticas y de los códigos según los que se las elabora.

Hay allí un principio de método muy general: más que contentarse con conocer a fondo un pequeño sector de la realidad de la que no se sabe demasiado, por no haberse planteado la pregunta cómo se sitúa en el espacio de donde fue separado y lo que su funcionamiento puede deber a esta posición, es necesario —a riesgo de contrariar las espectativas positivistas que todo, sea dicho al pasar, parece justificar ("más vale aportar una pequeña contribución modesta y precisa que construir grandes construcciones superficiales")—, es necesario pues, a la manera de los arquitectos académicos que presentan un bosquejo a la carbonilla del conjunto del edificio en el interior del cual se situaba la parte elaborada en detalle, esforzarse en construir una descripción sumaria del conjunto del espacio considerado.

Este marco provisorio, por imperfecto que sea, se sabe por lo menos que debe llenarse, y que los trabajos empíricos mismos que orienta contribuirán a llenarlo. Resulta que estos trabajos son radicalmente diferentes, en su misma intención, de los que hubieran sido en ausencia de ese marco que es la condición de una construcción adecua-

gir maximizar el rendimiento de mis inversiones científicas eligiendo tres puntos alejados en el espacio. O bien podré, como lo hizo por ejemplo Jean-Paul Clément, elegir estudiar un subespacio en este espacio, el subespacio de los deportes de combate, y hacer, a esta escala, un estudio del defecto de estructura aprehendiendo la lucha, el yudo, el aikido como tres puntos de un mismo subcampo de fuerzas. Podré, sin correr el riesgo de perderme en los detalles, ir a mirar muy de cerca, lo que me parece la condición misma del trabajo científico, filmar los combates, cronometrar cuánto tiempo se pasa acostado en el suelo en la lucha, en el yudo, en el aikido, en suma, podré medir todo lo que se puede medir, pero a partir de una construcción que determina la elección de los objetos y los rasgos pertinentes. Tengo conciencia, al tener muy poco tiempo, del aspecto un poco abrupto, perentorio y quizás aparentemente contradictorio de lo que acabo de decir. Sin embargo, creo que he dado indicaciones suficientes sobre lo que puede ser un método que apunte a instaurar la dialéctica entre lo global y lo particular, que es el único que puede permitir conciliar la visión global y sinóptica que exige la construcción de la estructura de conjunto y la visión idiográfica, aproximada. El antagonismo entre la gran visión macrosociológica y la vista microscópica de una microsociología o entre la construcción de las estructuras objetivas y la descripción de las representaciones subjetivas de los agentes, de sus construcciones prácticas, desaparecen, como todas las oposiciones en forma de "parejas epistemológicas" (entre teoría y empiria, etc.), desde el momento en que se ha logrado —lo que, me parece, es el arte por excelencia del investigador— invertir un problema teórico de gran alcance en un objeto empírico bien construido (con referencia al espacio global en el cual está situado) y dominable con los medios disponibles, es decir, eventualmente, por un investigador aislado, sin créditos, reducido a su sola fuerza de trabajo.

Pero es necesario corregir la apariencia de realismo objetivista que puede dar mi referencia a un "marco estructural", concebido como previo al análisis empírico. No ceso de decir que las estructuras no son otra cosa que el producto objetivado de las luchas históricas tal como se puede captar en un momento dado del tiempo. El universo de las prácticas deportivas que la investigación estadística fotografía en un cierto momento no es sino la resultante de la relación entre una oferta,

producida por toda la historia anterior, es decir un conjunto de "modelos" de prácticas (reglas, equipamientos, instituciones especializadas, etc.), y una demanda inscrita en las disposiciones. La oferta misma tal como se presenta, en un momento dado, bajo la forma de un conjunto de deportes susceptibles de ser practicados (o mirados) es ya el producto de una larga serie de relaciones entre modelos de práctica y disposiciones para la práctica. Por ejemplo, como bien lo mostró

oferta (contribuye a producir la necesidad presentándole la posibilidad efectiva de su realización) y también por la realización de la oferta en el estado anterior. Hay allí, creo, un modelo muy general que rige las prácticas de consumo más diversas. Hemos visto así cómo Vivaldi recibió, con veinte años de intervalo, sentidos sociales completamente opuestos, y pasar del estado de "redescubrimiento" musicológico al status de música de fondo sonora para Monoprix. Aun si es cierto que

Christian Pociello, el programa de prácticas corporales que designa la palabra rugby no es el mismo —por más que, en su definición formal, técnica, haya quedado idéntico— con unos pocos cambios de reglas en los años 30, en 1950 y en 1980. Está señalado, en la objetividad y en las representaciones, por las apropiaciones de que ha sido objeto y por las especificaciones (por ejemplo la "violencia") que recibió en la "realización" concreta que en él han operado agentes dotados de disposiciones socialmente constituidas en una forma particular (por ejemplo, en los años 30, los estudiantes del PUC y del SBUC o de Oxford y de Cambridge o, en los años 80, los mineros galos y los agricultores, los pequeños comerciantes y los empleados de Romans, de Tolón o de Béziers). Este efecto de apropiación social hace que, en cada momento, cada una de las "realidades" ofrecidas bajo un nombre de deporte esté marcada, en la objetividad, por un conjunto de propiedades que no están inscritas en la definición puramente técnica, que puede aun ser oficialmente excluidas, y que orientan las prácticas y las elecciones (entre otras cosas dando un fundamento objetivo a los juicios del tipo "eso huele a pequeñoburgués o a intelectual", etcétera.) Así, la distribución diferencial de las prácticas deportivas resulta de la puesta en relación entre dos espacios homólogos, un espacio de prácticas posibles, la oferta, y un espacio de disposiciones a practicar, la demanda: del lado de la oferta, se tiene un espacio de deportes entendidos como programas de prácticas deportivas, que están caracterizados, primeramente, en sus propiedades intrínsecas, técnicas (es decir especialmente las posibilidades y sobre todo las imposibilidades que ofrecen para la expresión de las diferentes disposiciones corporales) y, en segundo lugar en sus propiedades relacionales, estructurales, tal como se definen en relación al conjunto de los otros programas de prácticas deportivas simultáneamente ofrecidos, pero que no encuentran su plena realización en un momento dado sino al recibir las propiedades de apropiación que les confiere, tanto en la realidad como en la representación, su asociación dominante a través de los participantes modales, una posición en el espacio social. Por otra parte, del lado de la demanda, un espacio de exposiciones deportivas, que, en tanto la dimensión del sistema de las disposiciones (del habitus), son racionalmente, estructuralmente, caracterizadas como las posiciones a las cuales ellas corresponden, y que son definidas en la particularidad de su especificación en un momento dado por el estado presente de la

un deporte, una obra musical o un texto filosófico definen, por el hecho de sus propiedades intrínsecas, los límites de los usos sociales que se pueden hacer de ellos, se prestan a una diversidad de utilizaciones y son señalados en cada momento por el uso dominante que se hace. Un autor filosófico, Spinoza o Kant por ejemplo, en la verdad de lo que se propone a la percepción, no se reduce nunca a la verdad intrínseca de la obra y, en su verdad social engloba las lecturas mayores que se hacen de ellos, por los kantianos y los spinozistas del momento, ellos mismos definidos por su relación objetiva o subjetiva por los kantianos y los spinozistas del período anterior y con sus lecturas, pero también con los promotores o los defensores de otras filosofías. Contra ese complejo indivisible que es el Kant apropiado por los kantianos que proyectan sobre Kant y no solamente por la lectura que hacen de él, sus propiedades sociales, reacciona Heidegger cuando opone un Kant metafísico, casi existencialista (por ejemplo, con el tema de la finitud), al Kant cosmopolita, universalista, racionalista, progresista de los neokantianos. Debe preguntarse ahora adónde quiero llegar. En realidad, así como el sentido social de una obra de filosofía puede así invertirse (y la mayor parte de las obras, Descartes, Kant, o aun Marx, no cesan de cambiar de sentido, al invertir cada generación de comentadores la lectura de la generación precedente), asimismo, una práctica deportiva que, en su definición técnica, "intrínseca", presenta siempre una gran elasticidad, por lo tanto ofrece una gran disponibilidad para usos completamente diferentes, hasta opuestos, puede también cambiar de sentido. Con más exactitud, el sentido dominante, es decir el sentido social que le es atribuido por sus usuarios sociales dominantes (numérica o socialmente) puede cambiar: en efecto, es frecuente que en el mismo momento, y también cierto que una obra filosófica, un deporte recibe dos sentidos diferentes, y que el programa objetivado de práctica deportiva que designa un término como carrera a pie o natación, y aun tenis, rugby, lucha, judo, sea una apuesta de luchas —por el hecho mismo de su polisemia objetiva, de su indeterminación parcial, que la hace disponible para varios usos— entre personas que se oponen a propósito del uso verdadero, del buen uso, de la buena manera de practica la práctica propuesta por el programa objetivado de práctica considerable (o, en el caso de una obra filosófica o musical, por el programa objetivado de lectura o ejecución). Un deporte, en un momento dado, es un poco como una obra musical: una partitura (una re-

gla de juego, etc.), pero también interpretaciones competitivas (y todo un conjunto de interpretaciones del pasado sedimentadas); y es todo esto que cada nuevo intérprete se encuentra enfrentado, más inconsciente que conscientemente, cuando propone "su" interpretación. Habría que analizar en esta lógica los "retornos" (a Kant, a los instrumentos de época, al box francés, etc.). Decía que el sentido dominante puede cambiar: de hecho, especialmente porque se define en oposición a ese sentido dominante, un nuevo tipo de práctica deportiva pude

se a elecciones negativas, o de peor es nada. Puede decirse, creo, que las disposiciones asociadas a las diferentes posiciones en el espacio social, y en particular las disposiciones estructuralmente opuestas ligadas a las posiciones opuestas en este espacio, encuentran siempre el medio de expresarse, pero, a veces, bajo la forma no reconocible de oposiciones específicas, ínfimas e imperceptibles si no se tienen las categorías de percepción adecuadas, que organizan un campo determinado en un momento dado. No está prohibido pensar que las mismas

construirse con los elementos del programa dominante de práctica deportiva puede construirse con los elementos del programa dominante de práctica deportiva que quedaron en estado virtual, implícito o rechazado (por ejemplo, toda la violencia que estaba excluida de un deporte por el imperativo del *fair play*). El principio de estas inversiones, cuya sola lógica de la distinción no basta para explicar, reside sin duda en la reacción de los recién llegados, y de las disposiciones socialmente constituidas que importan en el campo, contra el complejo socialmente señalado que constituye un deporte, o una obra filosófica, como programa objetivado de práctica pero socialmente realizado, encarnado en agentes socialmente marcados, por lo tanto señalado por las características sociales de esos agentes, por el efecto de la apropiación. Si, para la visión sincrónica, tal o cual de esos programas, el que designa un nombre de deporte (lucha, equitación, tenis) o un nombre propio de filósofo o de compositor o un nombre de género, ópera, opereta, teatro de bulevar, o aun un estilo, realismo, simbolismo, etc., parece directamente ligado a las disposiciones inscritas en los ocupantes de una cierta posición social (es, por ejemplo, el lazo entre la lucha y el rugby y los dominados), una visión diacrónica puede conducir a una representación diferente, como si el mismo objeto ofrecido pudieran apropiárselo agentes dotados de disposiciones muy diversas, en suma, como si cualquiera pudiese apropiarse de cualquier programa y cualquier programa pudiese apropiárselo cualquiera. (Este sano "relativismo" tiene al menos la virtud de poner en guardia contra la tendencia, recurrente en historia del arte, a establecer un lazo directo entre las posiciones sociales y las tomas de posición estéticas, entre el "realismo", por ejemplo, y los dominados, olvidando que las mismas disposiciones podrán, con referencia a espacios de oferta diferentes, expresarse en tomas de posición diferentes). En realidad, la elasticidad semántica no es nunca infinita (basta con pensar en el golf y en la lucha) y sobre todo, a cada momento, las elecciones no se distribuyen al azar entre las diferentes posibilidades ofrecidas, aun si, cuando el espacio de las posibles sea muy restringido (por ejemplo, el joven Marx contra el viejo Marx), la relación entre las disposiciones y las tomas de posición es muy oscura por el hecho de que las disposiciones que, en universos, más abiertos, menos codificados, pueden proyectar directamente su estructura de exigencias, deben en este caso limitar-

disposiciones que llevaron a Heidegger hacia una forma de pensamiento "revolucionario conservador" hubieran podido, con referencia a otro espacio de oferta filosófica, llevarlo hacia el joven Marx; o que el mismo (pero no hubiera sido el mismo) que encuentra hoy en el aikido una manera de escapar al judo, en lo que tiene de objetivamente mezquino, competitivo, pequeñoburgués —hablo evidentemente del judo socialmente apropiado— hubiera demandado casi la misma cosa, hace treinta años, al judo mismo.

Hubiera querido todavía referirme, aunque fuera superficialmente, a todo el programa de investigaciones que está implicado en la idea de que se constituye progresivamente un campo de los profesionales de la producción de bienes y de servicios deportivos (entre ellos, por ejemplo, los espectáculos deportivos), en el interior del cual se desarrollan los intereses específicos, ligados a la competencia, de las relaciones de fuerza específicas, etcétera. Me contentaré con mencionar una consecuencia entre otras la de la constitución de este campo relativamente autónomo, a saber el ensanchamiento continuo de la escisión entre los profesionales y los aficionados, que va a la par con el desarrollo de un deporte-espectáculo totalmente separado del deporte ordinario. Es destacable que se observa un proceso semejante en otros dominios, especialmente en el de la danza. En ambos casos, la constitución progresiva de un campo relativamente autónomo reservado a los profesionales se acompaña de una desposesión de los profanos, poco a poco reducidos al rol de espectadores: por oposición a la danza aldeana, a menudo asociada a funciones rituales, la danza de corte, que se vuelve espectáculo, supone conocimientos específicos (hay que conocer la medida y los pasos), por lo tanto maestros de baile llevados a poner el acento en la virtuosidad técnica y a operar un trabajo de explicitación y de codificación; a partir del siglo XIX aparecen los bailarines de oficio, que se producen en los salones ante personas que practican y pueden aun apreciar como conocedores; luego, al final, se tiene la escisión total entre los bailarines estrellas y los espectadores sin práctica reducidos a una comprensión pasiva. Desde entonces, la evolución de la práctica profesional depende cada vez más de la lógica interna del campo de los profesionales, siendo los no profesionales relegados al rango público cada vez menos capaces de la comprensión que da la práctica. En materia de deporte, se está a menudo, en el me-

jor de los casos, en el estadio de la danza en el siglo XIX, con profesionales que se producen ante aficionados que practican todavía o han practicado; pero la difusión que favorece la televisión introduce cada vez más espectadores desprovistos de toda competencia práctica y atentos a aspectos extrínsecos de la práctica, como el resultado, la victoria. Lo que acarrea efectos, por intermedio de la sanción (financiera u otra) que da el público, en el funcionamiento mismo del campo de los profesionales (como la búsqueda de la victoria a todo precio y con ella,

la ausencia de toda objetivación en una escritura adecuada (la ausencia del equivalente de la partitura, que permite distinguir claramente entre partitura y ejecución, lleva a identificar la obra con el resultado, la danza con el bailarín). Se podría, en esta perspectiva, tratar de estudiar lo que han sido los efectos, en la danza como en el deporte, de la introducción del magnetoscopio. Una de las cuestiones planteadas es saber si es necesario pasar por las palabras para hacer comprender ciertas cosas al cuerpo, si, cuando se habla al cuerpo con palabras,

entre otras cosas, el crecimiento de la violencia).

Termino aquí puesto que el tiempo que me fue acordado está prácticamente agotado. Indico el último punto en algunos segundos. Recordaba, al comenzar, los efectos en el interior del campo científico de la división del trabajo entre los teóricos y los prácticos. Pienso que el deporte es, junto con la danza, uno de los terrenos donde se plantea con la máxima agudeza el problema de las relaciones entre la teoría y la práctica, y también entre el lenguaje y el cuerpo. Ciertos maestros de educación física trataron de analizar lo que es, por ejemplo, para un entrenador o para un profesor de música, dirigir el cuerpo. ¿Cómo hacer comprender a alguien, es decir a su cuerpo, cómo puede corregir su gesto? Los problemas que plantea la enseñanza de una práctica corporal me parece que encierran un conjunto de cuestiones teóricas de primera magnitud, en la medida en que la ciencias sociales se esfuerzan por hacer la teoría de conductas en que se producen, en su gran mayoría, más allá de la conciencia, que se aprenden por una comunicación silenciosa, práctica, de cuerpo a cuerpo, podría decirse. Y la pedagogía deportiva es quizás el terreno por excelencia para plantear el problema que se plantea por lo general en el terreno de la política: el problema de la toma de conciencia. Hay una manera de comprender completamente particular, a menudo olvidada en las teorías de la inteligencia, la que consiste en comprender con el cuerpo. Existen cantidades de cosas que comprendemos solamente con nuestro cuerpo, más acá de la conciencia, sin tener las palabras para decirlo. El silencio de los deportistas del que hablaba al comienzo obedece por una parte al hecho de que, cuando no se es profesional de la explicitación, hay cosas que no se saben decir, y las prácticas deportivas son esas prácticas en las cuales la comprensión es corporal. Muy a menudo no se puede más que decir: "Mira, haz como yo". Se señala a menudo que los libros escritos por los grandes bailarines no transmiten casi nada de lo que hace el "genio" de sus autores. Y Edwin Denby, pensando en Théophile Gautier o en Mallarmé, decía que los señalamientos más pertinentes sobre la danza no los hacen tanto los bailarines o aun los críticos sino los aficionados esclarecidos. Lo que se comprende si se sabe que la danza es la única de las artes cultas cuya transmisión —entre bailarines y público,, pero también entre maestro y discípulo— es enteramente otral y visual, o mejor, mimética. Eso en razón de

ésas con las palabras justas teóricamente, científicamente, que hacen comprender mejor al cuerpo, o si, a veces, palabras que no tienen nada que ver con la descripción adecuada de lo que se quiere transmitir no son mejor comprendidas por el cuerpo. Reflexionando sobre esta comprensión del cuerpo, se podría quizá contribuir a una teoría de la creencia. Pensarán que camino con botas de siete leguas. Pienso que hay un lazo entre el cuerpo y lo que en francés llamamos "l'espirit de corps". Si la mayor parte de las organizaciones, sea la Iglesia, el ejército, los partidos, las empresas industriales, etc., conceden tanto lugar a las disciplinas corporales, es porque en gran medida la obediencia, es creencia, y la creencia es lo que el cuerpo acuerda en el momento en que la mente dice no (se podría, en esta lógica, reflexionar sobre la noción de disciplina). Es quizá reflexionando sobre lo que el deporte tiene de más específico, es decir la manipulación reglada del cuerpo, sobre el hecho de que el deporte, como todas las disciplinas en todas las instituciones totales o totalitarias, los conventos, las prisiones, los asilos, los partidos, etc, es una manera de obtener del cuerpo una adhesión que el espíritu podría rechazar, que se llegaría a comprender mejor el uso que la mayor parte de los regímenes autoritarios hacen del deporte. La disciplina corporal es el instrumento por excelencia de toda especie de "domesticación": se sabe el uso que la pedagogía de los jesuitas hacía de la danza. Habría que analizar la relación dialéctica que une las posturas corporales y los sentimientos correspondientes: adoptar ciertas posiciones o ciertas posturas, es, se lo sabe desde Pascal, inducir o reforzar los sentimientos que ellas expresan. El gesto, según la paradoja del comediante o del bailarín, refuerza el sentimiento que refuerza el gesto. Así se explica el lugar otorgado por todos los regímenes de tipo totalitario a las prácticas corporales colectivas que, simbolizando lo social, contribuyen a somatizarlo y que, por la mímesis corporal y colectiva de la orquestación social, apuntan a reforzar esta orquestación. *La Historia del soldado* recuerda la vieja tradición popular: hacer bailar a alguien, es poseerlo. Los "ejercicios espirituales" son ejercicios corporales y muchos de los entrenamientos modernos son una forma de ascesis secular.

Existe una contradicción, que siento muy fuertemente, entre lo que quiero decir y las condiciones en las cuales lo digo. Hubiese sido necesario que pudiera tomar un ejemplo absolutamente preciso y pro-

fundizarlo; ahora bien, por el hecho de la aceleración impuesta a mi discurso por las obligaciones del horario, pueden tener la impresión de que he propuesto grandes perspectivas teóricas mientras que mi intención era justamente la inversa...

El sondeo, una "ciencia" sin sabio [20]

Para comenzar, una paradoja: es destacable que los mismos que miran con sospecha las ciencias sociales, y, entre todas, la sociología, acojan con afán los sondeos de opinión, que son una de sus formas a menudo rudimentaria (por razones que obedecen menos a la calidad de las personas encargadas de concebirlos, de realizarlos y de analizarlos, que a las coacciones del encargo y a las presiones de la urgencia).

El sondeo responde a la idea de la ciencia: da a las preguntas que "todo el mundo se plantea" (todo el mundo, o por lo menos, el pequeño mundo de los que pueden financiar los sondeos, directores de diarios o semanarios, políticos o jefes de empresa) respuestas rápidas, simples y cifradas, en apariencia fáciles de comprender y de comentar. Ahora bien, en esas materias más que en otra parte, "las verdades primeras son los errores primeros" y los verdaderos problemas de los editorialistas y de los comentaristas políticos son a menudo falsos problemas que el análisis científico debe destruir para construir su objeto. Las instituciones de investigación comerciales no tienen los medios, ni en primer lugar el tiempo, de realizar este cuestionamiento de las preguntas primeras, y si lo pudieran no tienen interés sin duda en ello, en el estado actual de mercado y de la información de los solicitantes de encuestas. Razón por la cual se contentan a menudo con traducir en preguntas conformes con los problemas que se plantea el cliente.

Pero, se dirá, ¿una práctica que plantea las preguntas como se las plantea el cliente no es la forma cabal de la ciencia "neutra" como la llama el "buen sentido" positivista? (Un paréntesis para aportar un matiz: sucede que las preguntas primeras, cuando se inspiran en los conocimientos y preocupaciones prácticas, como las que introducen las investigaciones de mercado, a condición de ser reinterpretadas en función de una problemática teórica, aportan informaciones muy valiosas, superiores a menudo a las que suscitan las interrogantes más pretensiosas de los semieruditos). La "ciencia sin sabio" del ideal positivista realiza, en las relaciones entre los dominantes y los domina-

[*] Texto publicado en *Pouvoirs*, 33, 1985

dos en el seno del campo del poder, el equivalente de lo que es, en otra escala, el sueño de una "burguesía sin proletariado". El éxito de todas las metáforas que llevan a concebir la investigación como un puro registro mecánico, "barómetro", "fotografía", "radiografía", y los encargos que los responsables políticos de todas las ramas, ignorando las instituciones de investigación financiadas por el Estado, continúan haciendo a las empresas privadas de investigación atestiguan esa expectativa profunda de una ciencia por encargo y a medida, de una ciencia sin esas hipótesis que son de buena gana percibidas como pre-

ciones públicas: al reflotar el arte ancestral de los cartómanticos, quirománticos y otros videntes extralúcidos, estos vendedores de productos científicos desvalorizados que retraducen en un lenguaje vagamente psicológico, y siempre muy próximo a la intuición ordinarias ("vividores", "desbrozadores" o "aventureros"...), "estilos de vida" muy misteriosamente establecidos, son consumados maestros en el arte de remitir a sus clientes respuestas completamente adornadas de toda la magia de una metodología y de una terminología de aspecto altamente científico. ¿Cómo y por qué se esforzarían ellos en plan-

supuestos, seguramente prejuiciosos, y esas teorías de las que se sabe que no tienen buena reputación.

Lo que está en juego, se ve, es la existencia de una ciencia del mundo social capaz de afirmar su autonomía frente a todos los poderes: la historia de las artes visuales lo muestra, los artistas debieron luchar durante siglos para liberarse de la órdenes e imponer sus propias intenciones, las que se definen en la competencia en el seno del mundo de los artistas, en primer término en la manera, la ejecución, la forma, es decir todo lo que depende como propio del artista y luego en la elección del objeto mismo. Y lo mismo los científicos que se ocupan del mundo físico y biológico. La conquista de la autonomía es evidentemente mucho más difícil, por lo tanto más lenta, en el caso de las ciencias del mundo social, que deben arrancar cada uno de sus problemas a las presiones del encargo y a las seducciones de la demanda: éstas no son nunca tan insidiosas como cuando operan, como es hoy el caso, en las empresas de sondeo, a través de los mecanismos impersonales de un funcionamiento social que no deja tiempo de reponerse, de recapitular las adquisiciones, de asegurar las técnicas y los métodos, de redefinir los problemas, suspendiendo el primer movimiento, que es el de aceptarlos, porque encuentran una complicidad inmediata en las interrogaciones vagas y confusas de la práctica cotidiana.

Además, ¿por qué aquellos que, para hacer funcionar su empresa, deben vender productos rápidamente arreglados y hábilmente ajustados al gusto de los comandatarios defenderían los intereses del consumidor con más ardor que ellos mismos? ¿Y cómo podrían hacerlo? Tienen sus muestras bien probadas, sus equipos de investigación bien puestos a punto, sus programas de análisis probados. No les queda más, en cada caso, que tratar de saber lo que el cliente quiere saber, es decir lo que quiere que se busque o mejor, que se encuentre. Suponiendo que puedan encontrar lo que piensan que es la verdad, ¿tendrían interés en decirla al político ansioso de reelección, al jefe de empresa que pierde velocidad, al director de diario más ávido de sensaciones que de informaciones, si están aunque sea un poco preocupados por conservar su clientela? Y esto en el momento en que deben contar con la competencia de nuevos mercaderes de ilusión que hoy hacen furor junto a los directores comerciales y a los responsables de las rela-

tear e imponer problemas susceptibles de decepcionar o chocar, si les resulta suficiente dejarse llevar por las inclinaciones de la sociología espontánea —que la comunidad científica sin duda no habrá terminado nunca de combatir en sí misma— para satisfacer a sus clientes al producir respuestas a problemas que no se les plantean sino a aquellos que les piden plantearlos y que, muy a menudo, no se les planteaban a los investigadores antes de imponérselos? Es claro que no tiene interés en decir a sus clientes que sus preguntas no tienen interés, o, pero aún, no tienen objeto. Y necesitarían mucha virtud o fe en la ciencia para negarse a efectuar una investigación sobre "la imágen de los países árabes", sabiendo que un competidor menos escrupuloso se hará cargo de ello, además cuando presumen que la encuesta no hará más que captar, por otra parte muy mal, las disposiciones respecto de los inmigrantes. En este caso, la investigación medirá por lo menos algo, pero no es lo que se cree medir; en otros casos, no medirá nada más que el efecto ejercido por el instrumento de medición: lo que ocurre toda vez que el investigador impone a los encuestados una problemática que no es la suya —lo que no les impedirá responder a pesar de todo, por sumisión, por indiferencia o por pretensión, haciendo así desaparecer el único problema interesante, la cuestión de las determinantes económicas y culturales de la capacidad de plantear el problema como tal, capacidad que, en el orden de la política, define una de las dimensiones fundamentales de la competencia específica.

Habría que registrar, no con intención ingenuamente polémica sino por trabajar en contrariar, y anular, los efectos completamente funestos, desde el punto de vista de la ciencia de las coacciones del mercado ejercen sobre la práctica de las empresas de sondeo. Mencionaré solamente, para tratar de exorcisarlo, el recuerdo de ese ministro de Educación que, alrededor de los años 80, les pedía a tres empresas diferentes que analizaran las actitudes de los maestros de los tres niveles de enseñanza (primaria, secundaria, superior), obteniendo así tres investigaciones perfectamente incomparables, tanto en los procedimientos de muestreo como en las preguntas planteadas, y haciendo así desaparecer todo lo que sólo la comparación hubiera podido establecer a propósito de cada una de las poblaciones consideradas. Y, para que se mida bien todo el horror de la cosa, agregaré que la encues-

ta costó casi diez veces el presupuesto anual de un laboratorio universitario sostenido por el Estado, que, si hubiera sido simplemente consultado, hubiera podido evitar esos errores e invertir en la elaboración del cuestionario y el programa de análisis un capital de adquisiciones teóricas y empíricas que las oficinas estudios privados no pueden evidentemente movilizar, dada la diversidad de los dominios a los cuales se aplican, y las condiciones de urgencia en las que trabajan, que prácticamente impiden toda acumulación.

resuelto descartar, porque revela, de manera un poco cruda y cruel, los límites sociales del entendimiento de los doxósofos. Se sabe que las no respuestas son la plaga, la cruz y la miseria de los institutos de encuestas que tratan por todos los medios de reducirla, hasta de disimularlas. Condenadas pues a pasar inadvertidas por el sondeador que las relega a la cocina de la encuesta y las consignas a los encuestadores, esas no respuestas malditas resurgen bajo la pluma del "politicólogo" a través de los problemas de la "abstención", tara de la democra-

Los efectos de la "mano invisible" del mercado que se ejerce tanto en el análisis como en la recolección de datos (sabemos, por ejemplo, que es más fácil conseguir clientes que financien preguntas directamente interesantes en su opinión que preguntas susceptibles de proveer informaciones indispensables para la explicación de las respuestas). Se conjugan con la ausencia de la reserva de personal libre de las urgencias de la demanda inmediata y dotado de un capital común de recursos teóricos y técnicos que podría asegurar la acumulación de las adquisiciones (aunque no fuese sino por el archivo metódico de las encuestas anteriores) para favorecer un uso descriptivo de la encuesta, el mismo que piden inconscientemente los usuarios. Lo que no impide a los más intrépidos de aquellos que llamo, con Platón, los "doxósofos", proponer explicaciones que van mucho más allá de los límite inscriptos en el sistema de los factores explicativos, de los cuales disponen siempre muy poco numerosos y a menudo mal medidos. Los vemos entonces, en las jornadas electorales, proveer a boca de jarro explicaciones e interpretaciones a las que sólo la mala fe demasiado evidente de los políticos puede dar un aire de profundidad y de objetividad. No daré como ejemplo sino las explicaciones que fueron propuestas para dar cuenta de la declinación del partido comunista y que no dieron casi ningún lugar a cambios estructurales tan importantes como la generalización del acceso a la enseñanza secundaria y el desclasamiento estructural ligado a la desvalorización correlativa de los títulos escolares, que sin duda ejercieron efectos determinantes en las disposiciones con respecto a la política.

Me aprestaba a detener aquí, por consideración a la hospitalidad que se me brindó,[21] mi análisis de los límites científicos inherentes al funcionamiento de la instituciones de investigación comercial, cuando leí el texto de Alain Lancelot que clausura, corona y concluye el florilegio SOFRE de 1984: en esta "respuesta" a una suerte de amalgama pastosa de las objeciones dirigidas a los sondeos, creo descubrir la intención de contestarme pero no reconozco mis objeciones, que se refieren —de allí sin duda el malentendido—, a preguntas de ciencias y no, como se cree, de política (por más que la falsa ciencia tenga verdaderos efectos políticos). Tomaré, pues, un último ejemplo, que había

[21] Este texto debía aparecer como prefacio de la selección de resultados de sondeos publicada en 1985 por la SOFRES.

cia, o de la "apatía", abandono a la indiferencia y a la indeferenciación (el "pantano"). Se comprende que el sondeador politicólogo que ve en toda crítica al sondeo, identificado con el sufragio universal (la analogía no es siquiera falsa), un atentado simbólico contra la democracia no pueda sospechar la cuestión decisiva, que plantea a la ciencia, a la política y a una ciencia política digna de ese nombre la existencia de no respuestas que varían según el sexo (las mujeres se "abstienen" más), según la posición en el espacio social (tanto más o no se abstiene uno cuanto más desprovisto se está económica y culturalmente) y también según el carácter de las pregunta planteadas (los factores que inclinan la "abstención" son más abiertamente "políticos", es decir más próximos en su letra y en su espíritu a los problemas que se plantean los doxósofos ordinarios, sondeadores, politicólogos, periodistas y políticos). Para aclarar estas verdades simples, pero disimuladas bajo las evidencias de la rutina cotidiana del lector de cotidianos ("El promedio de abstenciones alcanza al 30%), habría que dar un valor positivo a esta rebaja de la encuesta y de la democracia, a esta falta, esta laguna, esta nada (piénsese en el cálculo de porcentajes "no respuestas excluidas") y, por uno de esos cambios de signo, y de sentido, que define la ruptura científica con el sentido común, descubrir que la información más importante reside, en toda encuesta de opinión, en la tasa de no respuestas, medida de la posibilidad de producir una respuesta que es característica de una categoría: hasta el punto de que la distribución de las respuestas, de los sí o de los no, de los a favor y de los en contra, que define una categoría cualquiera, hombres o mujeres, ricos o pobres, jóvenes o viejos, obreros o patrones, no tiene sentido sino segundo, secundario, derivado, en tanto *probabilidad condicional* que no vale sino por referencia a la probabilidad primaria, primordial, de producir una respuesta. Esta probabilidad ligada a una unidad estadística define la competencia, en el sentido casi jurídico del término, socialmente atribuida a los agentes concernidos. La ciencia no tiene que celebrar o deplorar el hecho de la distribución desigual de la competencia política tal como es socialmente definida en un momento dado el tiempo; debe analizar las condiciones económicas y sociales que la determinan y los efectos que produce, en una vida política fundada en la ignorancia (activa o pasiva) de esta desigualdad.

No quiero hacerme valer, sin hacerme comprender: el descubrimiento, en sentido verdadero, de una evidencia que, como se dice, "saltaba a los ojos" no era en sí mismo un punto de partida. No era suficiente descubrir que la propensión a abstenerse o a *tomar* la palabra —"opinar, dice Platón, es hablar"— en lugar de delegarla, tácitamente, a los mandatarios, Iglesia, partido, o sindicato o, mejor, los plenipotenciarios, dotados de la *plena potentia agendi*, los plenos poderes de hablar y de actuar en lugar y en vez de los presuntos mandantes, no está distribuida al azar; sería necesario aún poner en valo-

por allí, según una estrategia probada, a la crítica propiamente científica. Y que, si la crítica científica debe en este caso, más que nunca tomar la forma de un análisis sociológico de la institución, es porque los límites de la práctica científica están, como siempre ocurre, pero en grados diferentes, inscritos en lo esencial en las coacciones que pesan sobre la institución y, a través de ella, en los cerebros de aquellos que participan de la misma. Tiene en todo caso buen método y sin hipocresía, puesto que a la inversa de las estrategias de "politización" que usan argumentos disimuladamente *ad hominem*, descarga a las

dantes, no está distribuida al azar, sería necesario aún poner en relación la propensión particular de los más desprovistos económica y culturalmente a abstenerse de responder a las preguntas más propiamente políticas y la tendencia a la concentración de poderes en manos de los responsables que caracteriza a los partidos fundados sobre los sufragios de los más desprovistos económica y culturalmente, y especialmente los partidos comunistas. Dicho de otro modo la libertad de que disponen los dirigentes de esas organizaciones, las libertades que pueden tomar con respecto a sus mandantes (y de la cual testimonian especialmente sus extraordinarios cambios bruscos de opinión) reposan fundamentalmente sobre la entrega de sí casi incondicional que está implicada en el sentimiento de la incompetencia, hasta de la indignidad políticas, eso mismo que revelan las no respuestas. Y se ve que, lejos de provenir de la revolución de no reconocer la democracia sino a condición de que sea popular (como insinúa Alain Lancelot), este descubrimiento de una relación que politicólogo ordinario no puede percibir (entre otras razones, porque su mano derecha, que "analiza" los sondeos, no sabe lo que hace su manos izquierda, que "analiza" la "vida política") conduce al principio de la ley tendencial que destina las organizaciones de defensa de los intereses de los dominados a la concentración monopolistas del poder de discusión y de movilización y que encuentra las plenas condiciones de su realización en las "democracias populares".

Para disipar todo malentendido, debería agregar que este descubrimiento, por los demás muy trivial, permite retomar algunos de los análisis clásicos que los neomachiavelianos, especialmente Mosca y Michels, consagraron al funcionamiento de los aparatos políticos o sindicales, sin aceptar su filosofía esencialista de la historia que inscribe en la *naturaleza* de las "masas" la propensión a dejarse desposeer en beneficio de los cabecillas, y teniendo en mente la idea de que la eficacia de las leyes históricas que neutralizan se encontraría suspendida, o por lo menos debilitada, si llegaran a encontrarse suspendidas, o debilitadas, las condiciones económicas y culturales de su funcionamiento.

Me gustaría haber convencido, por este ejemplo, de que la "crítica de los sondeos", si hay crítica, no se sitúa en el terreno político, donde la sitúan aquellos que se proponen defenderlos, pensando escapar

personas de responsabilidades que les incumben mucho menos de lo que ellas mismas quisieran creer.

INDICE ANALITICO